

٢٥٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه اجمعين اما بعد
فيقول المفتقر الى الله تع محمد بن ولي القرشهري نزيل ازمير صانهما الله تع
من الآفات والتدمير ان انفع المطالب وارفع المآرب واكمل المناصب
هو المعارف الالهية والمعالم اليقينية والمكارم الدينية اذ يدور
عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والاولى
وعلم العقايد اعلاها شانا واقواها برهانا واوثقها تبيانا
فانه ماخذها واساسها وقد صنف فيه ٧ مختصرا ومطولا ولكن
اكثرها مشتمل على قواعد الاشاعرة وغوايل الفلاسفة فجمعت
فيه مختصرا حاويا لاصول ائمتنا الماتريدية ثم شرحته شرحا جامعا
لدلائله كاشفا لمغلقاته مزيلا لمعضلاته مستمسكا فيه بحبل التوفيق
مستهديا الى سواء الطريق مشيرا الى مواضع الخلاف بين الاشعرية
والماتريدية في سبع وستين مواضع وان ارجع في بعضها الى اللفظي
محققا لدلائل الطرفين وراعيا في ذلك شريطة الانصاف مجانبا عن طريقة
الاعتساف ثم لما بان لي بعد انتشار النسخ تحقيقات لطيفة وتد
قيقات عجيبة في مباحث مهمة الحقتها بالاصل ولم ابال عن تغيير
النسخ فكان هذا ما تفرع عليه بهذا الجمع والتاليف ولما تيسر لي اتمامه
وختم بالخير اختتامه جيرته بدعاء من خصه الله تع بمزيد لطفه وفيضان
فيضه فكساه بحلل المفاخر ثم امنه بمحض فضله عما ورثه ١٥ فاقامه مقام افضل الاوائل
الانبياء صح والاواخر

٧ كتب كثيرة صح

وان ارجع في بعضها الى اللفظي

والاواخر ذاده توفيقه لما يحبه ويرضاه ولما يزينه من المكارم
والماثر فان وقع في حيز القبول فبمحض لطفه وهو غاية المتمنى
ونهاية المأمول عن جنابه المامول عن الاعتساف المجبول على الانصاف
والله المستعان وعليه التكلان الحمد هو الوصف بالجميل على الجميل
الاختياري من انعام او غيره والشكر ما يفيد تعظيم المنعم قولا
او فعلا لانعامه والمدح لا يخص بالمختار فافترقت الثلاثة على ما
اتفقت عليه كلمة المحققين حتى لم يرضوا بظاهر قول صاحب
الكشاف الحمد والمدح اخوان وردوه الى المشاركة في الاشتقاق
وصرفوه عن التساوي مستدلين بان الحمد مختص بالجميل الاختياري
والمدح يعمه وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال
حمدتها فان قيل ان الحمد اذا خص بالاختياري يلزم ان لا يحمد الله تع
على صفاته [illegible] الذاتية اجيب بان ذلك
اما لتنزيلها منزلة الاختياري او لجعل الاختياري في التعريف
اعم مما صدر بالاختيار او عن المختار وصفاته تع اختيارية بمعنى
ما صدر عن المختار او اعم من معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
او معنى يصح عنه الفعل والترك وصفاته تع اختيارية بالمعنى
الاول او لجعل سبق الاختيار على الصفات سبقا ذاتيا لا زمانيا
فلا يلزم حدوث الصفات بكونها اختيارية تامل والمشهور
ان لامه للاستغراق لافادة اختصاص جميع المحامد لله تع
واختار الزمخشري انه للجنس واختلفوا في وجه اختياره قيل ان
الاستغراق ينافي مذهبه من ان افعال العباد مخلوقة لهم
فيستحقون الحمد فلا يستقيم الاختصاص له تع وقيل ان الحمد
مصدر ساد مسد الفعل وهو لا يدل الا على الحقيقة هكذا ما يوميه

لانها اضطرارية لا اختيارية

وقيل ان الجنس هو المتبادر الشايع في الاستعمال لاسيما في المصادر وعند
خفاء قراين الاستغراق وقيل ان اللام لا يفيد سوى التعريف في العهد
في مدخوله والاسم لا يدل الا على مسماه فاذن لا يكون ثمة استغراق وقيل
ان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ويستلزم اختصاص الافراد
فلا حاجة في تادية المقصود وهو ثبوت الافراد له تع الى ان يلاحظ الاستغراق
المستعان فيه بامر خارج عن اللفظ اقول في كل منها نظر اما في الاول
فلان اختصاص الجنس يستلزم اختصاص الافراد ايضاً اذ لو وجد فرد
لغيره تع لثبت الجنس في ضمنه ايضا فلا يختص به تع فلا يصلح ذلك وجها
2 [redacted] للعدول واما في الثاني فلان ذلك لا ينافي قصد الاستغراق
بمعونة المقام واقتضاء الحال والمقام مقام اختصاص الافراد واما
3 في الثالث فلان المحلى باللام في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق
وهو الشايع في الاستعمال هناك مصدراً كان او غيره كما صرح به
الشريف العلامة في كتبه واى مقام اولى بملاحظة الاستغراق من
مقام الحمد واما في الرابع فلانه ان اريد ان اللام والاسم لا يدلان
مطلقا الا على التعريف ونفس المسمى فمم وسنده ظاهر وان اريد انهما
لا يدلان مطابقة الا عليهما فمسلم لكنه غير مفيد لان مرادهم في المشهور
ان اللام مطلقا يفيد الاستغراق في مقام الحمد واما في الخامس
فلان الاستغراق يدل على المقصود صريحا والجنس يدل عليه التزاماً
والصريح اولى والقول بان طريقة الاستلزام اتخاذ طريق البرهان
بان وجود الملزوم دليل على وجود اللازم وهو فن من البلاغة
غير مسموع لان رعاية المقام اولى من اتخاذ فن البلاغة ولهذا
اختار الاكثر الاستغراق في مقام الحمد لله علم لذات الواجب
الوجود اما ابتداءً بلا تصرف فيه على ما روى عن الخليل والشافعي او

بعد التصرف

او بعد التصرف والنقل من الوصفية بان جعل اصله اله وحذف
همزته وعوض عنها حرف التعريف ونقل الى العلمية وقيل انه
اسم لمفهوم الواجب لذاته لا علم والحق هو الاول والا لما افاد كلمة
لا اله الا الله التوحيد لان ذلك المفهوم كلي في نفسه وان انحصر
في الخارج في فرد اعني الذات المقدسة فيحتمل الكثرة المنافية
للوحدة ولانه لا بد للذات المنزهة من اسم يجري عليه صفاته وذلك
لا يكون الا بوضع العلمية اذ الغلبة الاسمية لا يكفي في ذلك على الاصح
وان كان قد قيل وضع العلم يقتضي علم الواضع بكنه ذات المعلم به
والعلم بكنه ذات الواجب تع ممتنع او متعذر غير واقع على الخلاف
المشهور قلنا العلم باوصافه كاف في وضع العلم بلا حاجة الى الكنه
ولو سلم لكن الواضع هو الله تع لا البشر ولو سلم انه البشر
على ما عليه البهشمية لكن لا نسلم ان لا سبيل للعقول الى العلم بحقيقة
الواجب مطلقا لم لا يجوز ان يكون لعقول اصحاب النفوس
القدسية سبيل اليه بان خلق الله تع فيهم علماً ضروريا لذاته
رب العالمين هو جمع عالم وهو اسم للقدر المشترك بين
اجناس ذوي العلم او بين اجناس ما يعلم به الصانع تع مطلقاً
فعلى الاول يقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن وعلى الثاني
يقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان
وعالم الارض وعلى القولين يصح اطلاقه على كل من تلك الاجناس
وعلى مجموعها كالانسان بالنسبة الى افراده لا اسم لمجموع
تلك الاجناس والا لما صح جمعه لعدم تعدد افراده وقيل انه
ليس بجمع بل اسم للعالم يشمل ذوي العلم وغيره والجمع بالواو
والنون يختص بذوي العلم واجيب عنه بانه انما جمع به تغليبا

على العقول الثانية

ذلك فان قيل صح

عالم صح

جمع صح

لان العالم صح

لذوي العلم على غيره وأمّا على القول الأوّل فلا كلام فيه لا يقال
انّ من شرط الجمع المذكور كون مفرده صفة لذوي العلم والعالم
اسم لا صفة لأنّا نقول انّه اسم فيه معنى الوصفيّة اعني كونه مما
يعلم به الصّانع وليس مثل لفظ الجماد والحيوان اذ ليس فيهما معنى
الوصفيّة اصلا فلذا لا يجمعان بالواو والنّون وكونه في معنى الوصفية
كاف في جمعه بالواو والنون ولا يلزم ان يكون وصفا محضا على
ما حقّقناه في حاشيتنا على حاشية البيضاوي فان قيل قد تقرّر
في محلّه انّ استغراق الجمع لا لاستيعاب الجموع لا لاستيعاب الآحاد
حتى قلنا قالوا معنى قولنا جائني الرجال جائني كل جمع من جموع
الرجال وهذا لا ينافي خروج الواحد والاثنين من الحكم ولذا قالوا
انّ استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع لانّ استغراق المفرد
ينافي خروج الواحد والاثنين من الحكم فعلى هذا يكون المعنى الله ربّ
كلّ جمع من جموع العالمين فيرد عليه جواز خروج جنس او جنسين
من اجناس العالم عن الحكم بالمربوبية لله تعالى وذا باطل فالجواب انّ كون
استغراق الجمع المعرف باللام لاستيعاب الجموع هو القياس على استغراق
مفرده فانّ المفرد المعرف باللام اذا قصد به الاستغراق كان استغراقه
بشموله لافراد مسمّاه وهي الآحاد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر
انتسابه الى كلّ واحد من الآحاد فمعنى جائني الرجل جائني كلّ آحاد من
جنس الرجل فكذا الرّجال اذا قصد به الاستغراق كان استغراقه
بشمول افراده وهي كلّ جماعة جماعة من جموع الرّجال ولا يضر استغراقه
خروج واحد او اثنين من الحكم لانّهما ليسا من افراده فاذا نسب
اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كلّ جماعة قياسا له على حال مفرده
لكنّهم تركوا هذا القياس وقالوا لا فرق بين استغراق المفرد

لا يقتضي صح

في نحو جائني الرجل مثلا صح

حكم صح

واستغراق

بشمول الآحاد في استغراقهما

واستغراق الجمع في كونهما لشمول الآحاد لبطلان معنى الجمعيّة
باللام والقصد الى الجنس والّا يلزم التكرار في معنى الجمع المستغرق
لانّ الثّلاثة مثلاً جماعة فيندرج في نحو جائني الرّجال بنفسها وجزء
من الاربعة وما فوقها فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل الكلّ من حيث هو
كلّ جماعة فيكون في الجمع المستغرق فما عداه من الجماعات مندرجة فيه
فلو اعتبر كلّ واحد منها ايضا كان تكرارا محضا ولا محيص عنه الّا بحمله
على استيعاب الآحاد مثل استغراق المفرد فان قيل آحاد العالم
هو الاجناس لا الاشخاص فيلزم ان يكون الله تعالى ربّا للاجناس
لا الاشخاص قلنا الحكم على الاجناس يستلزم الحكم على الاشخاص
والصّلوة والسّلام جمعهما تأسّيا لقوله تع صلّوا عليه وسلّموا
تسليما ولانّ افراد احدهما بالذّكر عن الآخر مكروه في حقّ نبيّنا
وغيره من الانبياء على ما صرّح به النّوويّ وفي نبيّنا خاصّة عند
بعضهم على نبيّنا عدّيناه بعلى لتضمّنهما معنى الانزال او معنى
الاستعطاف اي اللّهمّ انزل او اعطف عليه رحمتك وتحيّتك
فيل لا شكّ انّه عليه الصّلوة والسّلام اعطي له جميع الكمالات
وهو مأمون عن سلب ذلك فما معنى الدّعاء له اجيب عنه بوجوه
منها انّ طلب الدّعاء له عم تعبّدي غير معقول المعنى ومنها انّ
صلاتنا عليه صلّى الله عليه وسلّم ليست شفاعة له بل الشكر له على
ما اعطينا له بارشاده من الكمالات ومنها انّ صلوتنا له عم لطلب
نيل كمال في سعة كرم الله تع معلّق عليه اذ لا غاية لفضل الله تع
وكرمه ونبيّنا عم لا يزال دائم التّرقي في حضرات القرب وسوابغ
الفضل انّما اختير لفظ النّبيّ على الرّسول اشارة الى انّ نبيّنا عم

معتبر ايضا

لا على استيعاب الجموع فان قيل انّ العالم اسم للاجناس لا للاشخاص فيكون صح

او معنى له

اذا استحق الصلوة والسلام بوصف النبوة فاستحقاقه
اياها بوصف الرسالة اولى لان الرسالة افضل من نبوته
لان للرسالة جهتين جهة الحق وجهة الخلق لانه اوحى اليه بكتاب
وامر بتبليغه وبهذا مرتبة الرسالة والنبوة جهة الحق فقط فلذا
امر النبي عم في حالة بعثته بالنبوة بالقراءة فقط وامر في حالة
بعثته بالرسالة بالانذار فان نبينا عم بعث بالنبوة على رأس
اربعين سنة فجاءه جبرائل وهو في غار حرا فقال له اقرأ فقال
ما انا بقارئ فغطه ثم قال له اقرأ فقال ما انا بقارئ فغطه كذلك
ثم قال له اقرأ باسم ربك الذي خلق حتى بلغ ما لم يعلم ثم فتر الوحي
ثلث سنين فقرن بنبوته اسرافيل عم ثلاث سنين في زمان
فترة الوحي ولم ينزل عليه شيئا من القرآن فلما مضت ثلاث
سنين نزل جبرائل عم عليه بيا ايها المدثر قم فانذر وربك
فكبر ومنه حصل التوفيق بين روايتي بعثته فانه روى انه
عليه السلام بعث على رأس اربعين سنة وروى ايضا انه
عم بعث على رأس ثلاث واربعين سنة وبين روايتي
اول ما نزل فانه روى اول ما نزل على النبي عم اقرأ وروى
ايضا اول ما نزل عليه يا ايها المدثر ثم الصلوة على نبينا عم
فرض في العمر مرة قيل وكذا السلام وكذا الحمد لله تع مثل الشهادتين
محمد عطف بيان لنبينا علم غير مرتجل على الصحيح بل منقول من اسم
المفعول من اسم المفعول المضعف الموضوع لمن كثرت
خصاله الحميدة سماه به جده عبد المطلب وهو اشهر اسمائه
وله اسماء كثيرة اختلف في عددها افضل الرسل والانبياء

علم غير مرتجل على الصحيح بيان

صفة لمحمد

صفة لمحمد لانه مختص به واضافته الى الرسل تجوز ان تقصد بها
تفضيل صاحبه على من سواه من اجزاء المضاف اليه على ما هو
المشهور في اضافة افعل التفضيل فيفيد ان نبينا عم افضل
من كل فرد من افراد الرسل سوى صاحب افعل على ما هو
مقتضى الاضافة على خلاف مقتضى افعل المصاحب بمن فان
مقتضاه تفضيل صاحب افعل على المجرور بمن بجميع اجزائه
على ما صرح به الرضي وح يستفاد افضلية نبينا عم على سائر
الخلق سوى الرسل بطريق الاولوية لان الافضل من الافضل
من الغير افضل من ذلك الغير ايضا لكن يبقى الكلام في افادة
افضليته عليه السلام من المجموع من حيث المجموع لان افعل
المضاف لا يفيده وانما يفيده افعل المصاحب بمن
ولذا قيل افعل في مثل هذا التركيب ليس بمضاف حقيقة بل
كلمة من مقدرة ههنا لان المقصود بيان افضلية نبينا عم
من المجموع من حيث المجموع وذلك يحصل بتقدير من وهذا
مما يجب حفظه وقد قال في شرح المواهب ان هذه المسئلة
وقعت في زمن العز بن عبد السلام فافتى فيها بانه عم كان
افضل من كل واحد منهم لا انه افضل من جميعهم فتمالى جماعة
من علماء عصره الى تكفيره قلت مراده انه ليس ههنا غير الاحاد
مجموع حقيقي متصف بالفضل حتى يكون عليه السلام افضل
منه لان ههنا مجموعا غير الآحاد ونبينا ليس افضل من هذا
المجموع حتى يتمالى الى تكفيره ويجوز ان يقصد بالاضافة تفضيل
صاحبه على كل من سواه من الرسل وغيرهم وانما اضيف الى
الرسل لزيادة اختصاصه بهم فيكون المفضل عليه محذوفا

ان ص

ليس ههنا بيان

علا والبحث في ان استغراق الجمع
لاستيعاب الجمع او لاستيعاب الاحاد
قد تقدم بما لا مزيد في زبدة العالمين
عليه اصح منه

اى افضل الخلائق من بين الرسل وآله واصحابه اجمعين
وبعد فهذه اشارة الى المرتب الحاضر فى الذهن سواء
كان وضع الديباجة قبل التصنيف وبعده اذ لا حضور
للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها فى الحس بل موجود فى الذهن
والنقوش الكتابية وان كانت موجودة فى الخارج الا ان الاشارة
اليها لا يناسب الاخبار عنها بقوله زبدة ما استفدته من
فوائد الاولين وجلة ما استنبطته من قواعد السلف الصالحين
لان النقوش ليست كذلك ولو سلم فالحاضر فى الحس من النقوش
لا يكون الا شخصا معينا وهو ما كتبه المصنف وليس المقصود
وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل المقصود
وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم وهو النقش الكتابى الدال
على الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعانى المخصوصة
سواء كان ما كتبه المصنف او غيره مما يشاركه فى ذلك الكلى
ولا شك انه لا حضور للكلى الطبيعى فى الحس فالاشارة
الى الحاضر فى الذهن على جميع التقادير لكنه لا باعتبار تعيين
المحل والالو وعليه ما ذكرنا ايضا من ان المقصود وصف نوعه
لا شخصه تأمل وخلاصة ما عليه عقايد اهل السنة والجماعة
من المسلمين وهم الفرق الناجية المشار اليها بخبر ما انا
عليه واصحابى جمعتها تذكرة للطلاب وتبصرة لاولى الالباب
جمع لب بمعنى العقل ورتبتها على مقدمة والمشهور كسر الدال
ويجوز فتحها ايضا وهى فى اللغة ماخوذة من مقدمة الجيش
للجماعة المتقدمة من قدم بمعنى تقدم ثم نقلت فى العرف
الى ما يتوقف عليه الشروع فى العلم وقد يقال لما يتقدم

امام

امام المقصود لارتباط له بها من طائفة مخصوصة من الفاظ
الكتاب مقدمة الكتاب ومقصد مشتمل على فصول
اما المقدمة ففيما يجب تقديمه اى تقديم ادراكه قبل الشروع
فى المقصود كحده وموضوعه وغايته لان الشروع فى كل علم
لكونه فعلا اختياريا يتوقف على تصوره بوجه ما وعلى التصديق
بفائدة ما وعلى تصوره برسمه وعلى التصديق بغايته المخصوصة
المترتبة عليه وعلى التصديق بموضوعية موضوعه بمعنى الهلية
المركبة اعنى ان الشئ الفلانى موضوعه لكن التوقف على الاولين
لامكان الشروع وعلى الثلاثة الاخيرة للشروع على وجه البصيرة
ولما كان التصور بوجه ما حاصلا فى ضمن التصور برسمه والتصديق
بفائدة ما حاصلا فى ضمن التصديق بغايته المخصوصة حصول العام
فى ضمن الخاص اكتفينا بذكر رسمه وغايته على ما ترى وكمباحث
العلم والنظر وما يتعلق بهما مما سيأتى ذكره فان الشروع فى
هذا العلم خاصة يتوقف على هذه المباحث ايضا لان تحصيل
العقايد بطريق النظر والاستدلال والرد على المنكرين لا يمكن
بدون معرفة هذه المباحث فكانت من مقدمة الشروع
فى هذا العلم خاصة فان قيل ان الامور المذكورة ههنا عين
المقدمة فاذا جعلت ظرفا لها يلزم كون الشئ ظرفا لنفسه قلنا الجواب
عنه بوجوه الاول ان الكتاب المؤلف كالمواقف والمقاصد
مثلا وما يذكر فيه من المقدمة والمقصود والفصول والابواب
اما ان يكون عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعانى
المخصوصة المتصورة والمتصدقة واما عن النقوش الدالة
على الالفاظ المخصوصة الدالة على تلك المعانى واما عن تلك

المعاني من حيث انها مدلولة لتلك العبارة والنقوش واما
عن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة
عن الالفاظ او النقوش او المركب منهما اشكال في الظرفية
المذكورة لان معناه ح ان هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني
لان المقدمة التي هي جزء الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضاً
على هذا التقدير وانما استحقت تلك الالفاظ التقديم والتسمية
بالمقدمة لكونها في بيان ما هو مقدمة العلم تسمية للشيء باسم
مدلوله وان كان عبارة عن المعاني المخصوصة فقد يوجه
الظرفية بان المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم
وهذا المفهوم كلي منحصر فيما ذكر من الامور المذكورة فكانه
قيل هذا الكلي في هذا الجزئي وقد يوجه ايضا بان مقدمة العلم
تصوره بحده والتصديق بموضوعه وغايته والمذكور في
المقدمة ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى
تلك الادراكات فكانه قيل هذه المعاني في تحصيل تلك
الادراكات وان كان عبارة عما يتركب من المعاني والالفاظ
والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من التوجيهين كما
ذكره الشريف العلامة والثاني ان المقدمة على نوعين مقدمة
العلم وهي ما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه
ومقدمة الكتاب وهي طائفة مخصوصة من كلامه قدمت
امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف
عليها ام لا فما جعل ظرفا هو مقدمة العلم وما جعل مظروفا
هو مقدمة الكتاب هكذا ذكر التفتازاني ورد بانه اصطلاح
جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من كلامهم ولا مس

الدعا

اليه حاجة لجواز التسمية لتلك الالفاظ بالمقدمة مجازا تسمية الشيء
باسم مدلوله بلا حاجة الى اصطلاح جديد كما عرفت والثالث
ان هذه الظرفية مجازية اقامة للشمول العموم العلمي مقام
الشمول الظرفي بمعنى انه كلما يعلم هذه المقدمة يعلم ما يجب تقديمه
في هذا العلم بخلاف العكس لجواز ان يعلم ما يجب في هذا العلم — تقديمه صح
بدون هذه المقدمة فشبه شمول العموم العلمي بالشمول الظرفي
في الاحاطة فان الظرف كما احاط المظروف كذلك العام احاط
الخاص فاستعمل كلمة في ههنا مجازا الكلام الظاهر ان لامه للحقيقة
اي للاشارة الى نفس المعنى لانه المتبادر في مقام التعريف
حتى يتلو الهاء بذا فان قيل ان قصد نفس المعنى خارج عن
قانون القصد لان قصد المعنى من اللفظ انما يكون لافادته
للمخاطب المتعلم ان يستفيد منه المعنى قبل التعلم لعدم علمه — ولا يمكن للمخاطب صح
بالوضع قبله قلنا قصد المعنى للافادة هو الشايع
لكن في مقام التعريف والتفسير ليس للافادة بل لمجرد التصوير
والتقرير فيكون اللام للاشارة الى تعينه عند المخاطب باعتبار
انه المعنى المعتبر عند المتكلمين ويجوز ان يكون للعهد الخارجي
فيكون اشارة الى فرد من مدلول لفظ الكلام متعين عند
المخاطب وح يكون المراد بالمدلول هو المسمى بهذا اللفظ — بهذا اللفظ ثان
اي لفظ الكلام لانه لا معنى للفظ الكلام يكون المعنى المقصود
باللام فردا منه غير المسمى بهذا اللفظ فلا بد من التاويل بالمسمى
بلفظ الكلام حتى يكون اللام للاشارة الى المعنى المعهود
بين المتكلمين من جملة افراد المسمى بلفظ الكلام ههنا على — وحمل لفظ الكلام صح
هذا المعنى غير مستبعد لان المخاطب لا يفهم من اطلاقه في مقام

التعليم الا بهذا فان قيل قد تقرر عندهم ان التعريف للمفهوم
لا للفرد فقصد فرد من مدلول المحدود وخروج عنه قلنا ان
ما قصد تعيين افراده يقصد في التعريف الى تصويره لا الى تصوير
افراده سواء كان فرد مدلول لفظ المحدود او نفس الموضوع
بهوله فقصد فرد المسمى بالكلام اذا كان المقصود تعيين افراد
ذلك الفرد وتصوير نفس مفهومه لا يكون خروجا عن قاعدتهم
المذكورة علم بامور اي عالم يقتدر معه قدرة كما هو المتبادر تامة صح
وبهذا القيد يخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول
والملائكة لان علومهم لا يسمى كلاما ووجه الخروج ان صيغة
الافتعال يدل على الاعتمال المشعر بالكسب والنظر وعلومهم
ليس بالكسب والنظر اما علمه تعالى فظاهر واما علم الرسول
والملائكة فبالوحي لا بالكسب معه اي مع العلم بتلك الامور فبالوحي صح
على اثبات العقايد الدينية اي على الغير سواء كان العقايد
صوابا او خطاء فان الخصم كالمعتزلي مثلا وان كان على
الخطاء في عقايده وما يتمسك به في اثباتها لكن لا يخرج
عن علماء الكلام ولا علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقايده
الباطلة عن علم الكلام والمراد بالدينية هو المنسوب الى
دين محمد عم صوابا او خطاء لما ذكرناه من قضية المعتزلي
والمراد بالاثبات معناه المتبادر ولذا قلنا على الغير
لا بمعنى التحصيل والاكتساب والا يلزم منه ان يكون
العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام ثمرة له وذلك
باطل لانه داخل فيه على ما صرح به الشريف العلامة
فان قيل يجوز ان يراد بالعقايد في قوله اثبات العقايد

القضايا

القضايا الجزئية فلا محذور في كونها ثمرة لقواعد الكلام قلنا
فالمعنى الكلام علم بقواعد كلية يقتدر معه على تحصيل
العقايد الجزئية بجعل تلك القواعد كبرى لسهولة الحصول لصغرى صح
قلنا انه مع كونه خلاف التبادر من التعريف يلزم ان يكون
وضع الكلام لتحصيل العقايد الجزئية لا غير مع ان وضعه
وتدوينه لالزام الخصم وايراد الحجج عليهم لانهم دونوه بعد ظهور
المخالفين في العقايد للالزام عليهم وبهذا ظهر ضعف ما في شرح
المقاصد ان المراد بالعلم في هذا التعريف بمعنى ملكة الاستحصال
بمعنى ان يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال
العقايد وان المراد بالاثبات تحصيل العقايد واكتسابها مع
ان حمل العلم ههنا على ملكة الاستحصال خلاف التبادر لان المتبادر
ملكة الاستحضار بايراد الحجج عليها اشارة الى وجود المقتضي
ودفع الشبه عنها اشارة الى انتفاء المانع اعلم ان المتبادر
من القدرة هي التامة ومن المعية المصاحبة الدائمة العادية
فينصرف اليه في التعريف فينطبق التعريف على العلم بجميع
العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه
لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب دائما
هذا العلم ببعضها ودون العلم بالقوانين التي يستفاد منها دون العلم صح
صور الدلائل فقط وهي المنطق اذ لا يحصل به القدرة التامة
على اثبات انما يحصل بحجة لها صورة مخصوصة يحصل من المنطق العقايد الدينية لان بهذا
ومادة معينة لا يعرف منه لان خصوصيات المبادي لا يعرف الاثبات صح
من المنطق وانما يعرف به مناسبة المبادي المعلومة من علم
لكل مطلوب على وجه اجمالي ودون علم الجدل الذي يتوسل

به الى حفظ اى وضع اراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ودون
علم النحو الجامع لعلم الكلام بل وجميع العلم الجامع له اذ ليس
يترتب على ذلك الجميع تلك القدرة دائما على جميع التقادير
بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا وانما اختير يقتدر على
يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل ليس بلازم واختير
مع على به اشارة الى انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة
من الباء واختير الاثبات على التحصيل اشارة الى ان ثمرة
الكلام هو الاثبات لا التحصيل كما ذكرناه والى ان العقائد
يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كان بعضها مما يستقل
العقل في اثباتها كما سيأتي وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك
في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات لما ذكرناه من
تعصبه المعتزلي والمخطئ ثم اعلم ان هذا التعريف رسم لا حد لان
حقيقة كل علم هو المسائل النظرية او التصديق بها عن دليل
كما هو المتبادر من قولهم الكلام علم بامور على التعيين
وعلى التقديرين لا يمكن تحديده الا ببيان تلك المسائل او التصديقات
بها وتصورهما باسرهما اذ لا معنى لتحديد الشيء الا تصوره
بجميع اجزائه ولما كان تصورهما باسرهما متعذرا كان تحديد
العلم ايضا متعذرا اذ ليس تلك المسائل وتصديقاتها
من الامور الاعتبارية المحضة حتى يتيسر التحديد بها فعلى هذا
المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم كالتعريف المذكور
للكلام مثلا لوازم متساوية لتلك المسائل والتصديقات
بها فيكون رسوما لا حدودا وقيل ان اسماء العلوم موضوعة
بازاء مفهوم كلي شامل لتلك المسائل كالتعريف المذكور

الا ببيان تلك المسائل صح

بلغ

مثلا فيكون

مثلا فيكون حدا لسماه ارسما والحق هو الاول اذ لا بعد فيها من
اسماء العلوم كالكلام مثلا يطلق ويراد به المفهوم الكلي بل يراد به
دائما المسائل المخصوصة او التصديقات بها يقال فلان يعلم
النحو يعني انه يعلم المسائل المخصوصة او بتصور التصديقات بها
اذ لا حجر في التصورات بتعلق بجميع الاشياء حتى نفسها بهذا
ثم لما كان تمايز العلوم في انفسها بحسب تمايز الموضوعات
بمعنى الهيئة المركبة ناسب تصوير العلم ببيان موضوعه
افادة لما به يتميز عن غيره بحسب الذات فقال وموضوعه
بيان ذلك ان كمال النفس الناطقة في قوتها النظرية
انما هو بمعرفة حقايق الاشياء واحوالها على ما هو عليه في نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية ولما كان تلك الحقايق والاحوال
متكثرة متنوعة جدا وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة
وغير مستحسنة تصدر الاوائل لضبطها وتسهيل تعليمها
فافردوا الاحوال الذاتية المتعلقة بشيء واحد مطلقا او من
جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا بها سواء
كان في ذاتي او عرضي ودونوها على حدة وعدوها علما واحدا
او سموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم
لان موضوعات مسائله راجعة اليه لانها اما عين موضوع
العلم او نوعه او عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي فصارت
كل طائفة من الاحوال بسبب تشاركها في الموضوع علما منفردا
ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع اخر فيها
فتمايزت العلوم في انفسها فصار هذا التمايز مما لا بد منه مع
جواز الامتياز بامر اخر ايضا كالغاية مثلا وسلك الاوائل ايضا

هذه الطريقة في علومهم وهو الاستحسان اذ لا مانع عقلا من
ان يعد كل مسئلة علما براسه وتفرد بالتعلم ولا من ان يعد مسائل
كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة
في وجه اخر اولا علما واحدا مدونا لكون كلها مشاركة في انها احكام
بامور على اخرى وبالجملة قد اطبقوا على ان تمايز العلوم بحسب الذات
وكذا تناسبها وتباينها وتداخلها انما هو بحسب الموضوعات
فكان التصديق بموضوعية الموضوع اجمالا من مقدمات الشروع
واما التصديق بوجود الموضوع بمعنى الهلية البسيطة اعني
ان له موضوعا فمن المبادي التصديقية على ما ذكره الشيخ واختاره
الشريف العلامة ومن اجزاء العلوم على حدة على ما ذكره الـ
التفتازاني كما ان تصور موضوع كل علم بتعريف كتعريف
الكلمة مثلا بلفظ موضوع المنفرد من المبادي التصورية واما
تصور مفهوم الموضوع بما يبحث عن اعراضه الذاتية فلكونه معتبرا
في طرف التصديق بموضوعية الموضوع فان قيل فعلى هذا يكون
من مقدمات الشروع وليس كذلك قلنا ممنوع انما يكون
كذلك ان لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه يكفي
في التصديق تصور الطرفين بوجه ما غير الكنه فيجوز ان يتصور
مفهوم الموضوع بوجه ما ويحكم به على الشيء الفلاني هو للعلوم
اعترض عليه بانه ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات
مسائله اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق
عليه من انواع العلوم فكان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا
مبحوثا عنه في الفن ما لم يقيد بما يجعله مساويا وبان كالمساوات
العارضة للعدد بواسطة جنسه الاعم وهو الكم فانه لا يبحث

عنها في

عنها في الحساب الا بعد التخصيص بالمساوات العددية
واجيب عنه باختيار الشق الاول بان العرض الذاتي يجوز
ان يكون اخص من معروضه اقول فيه بحث لان العرض الذاتي
للشيء انما يجوز ان يكون اخص منه بشرط ان لا يحتاج ذلك
الشيء في عروضه له الى ان يصير نوعا معينا كما في لحوق الحركة
والسكون للجسم واما اذا احتاج اليه كما في لحوق الضحك
او الكتابة للحيوان فانه يحتاج فيه الى ان يصير انسانا فلا يكون
عرضا ذاتيا له بالاتفاق والحاصل ان العرض الاخص من الشيء
ان كان عروضه له لاستعداد في ذات ذلك الشيء يكون
عرضا ذاتيا له كما في عروض الحركة والسكون للجسم وان كان
عروضه لا لاستعداد في ذاته بل بواسطة امر اخص منه كما في
عروض الضحك للحيوان فلا يكون عرضا ذاتيا له وما نحن فيه
من هذا القبيل فان القدم والحدوث وغيرهما من الاعراض
المبحوث عنها في هذا العلم انما يعرض للمعلوم بواسطة امر
اخص منه لا لاستعداد في ذات المعلوم فانه يحتاج عروض
العدم له الى ان يصير نوعا معينا وكذا في عروض الحدوث
فلا يكون في الاعراض الذاتية له فالاولى في الجواب ان يقول
ان بين محمولات العلم وبين محمولات مسائله فرقا كما بين
موضوعاتهما وانه لا يلزم من كون محمولات مسائله اخص من
موضوعه كون محموله اخص من موضوعه وذلك لان محمولات
العلم ما ينحل اليه محمولات مسائله بطريق الترديد مثلا امتناع
الحرف اذا اخذ مع مقابله على وجه الترديد يكون محمولا وعرضا
ذاتيا للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي فيقال

الجسم اما قابل للخرق او غير قابل له ونحوهما وللموضوع لا اخص
منه واذا اخذ وحده بان يكون محمولا للمسئلة ذلك العلم للموضوعه
فيقال الجسم الفلكي غير قابل للخرق والعنصر قابل له فكان
محمولات العلم هو المفهوم المردد بين خصوصيات الاعراض
المتقابلة ومحمولات المسئلة هي خصوصيات تلك الاعراض
فكان محمولات العلم في مقابلة موضوعه ومحمولات المسئلة في مقابلة
موضوعها ولا يلزم من ان يكون محمول المسئلة اخص من موضوع
العلم ان يكون محمول العلم اخص من موضوعه كيف وان كل
محمول مساو لموضوعه ففيما نحن فيه ان محمول العلم هو المفهوم
المردد بين القدم والحدوث وغيرهما وهو مساو لموضوعه
وهو المعلوم ومحمول المسئلة كل واحد من هذه الاحوال وهو
مساو لموضوع المسئلة وهو انواع المعلوم فان قيل هذا المفهوم
المردد لا يبحث عنه في شيء من المعلوم بل انما يبحث في المعلوم عن
كل واحد واحد من خصوصيات هذا المفهوم فكيف يصح ان يكون
عرضا ذاتيا لموضوع العلم لان موضوع العلم ما يبحث عنه
من اعراضه الذاتية قلنا نعم الا ان معناه ما يرجع البحث
فيه عن الاعراض الذاتية اليه بان يجعل نفسه او نوعه او عرضه
الذاتي موضوعا للمسئلة لا ما يبحث فيه بالفعل عن الاعراض المختصة
بان يجعل نفسه فقط موضوعا للمسئلة ويحمل عليه عوارضه الذاتية
فقط يعني انه لا يلزم ان يبحث في الفن بالفعل عن العرض الذاتي
لنفس الموضوع فان قيل كيف يصح انما يراد بالمعلوم مفهومه
والحال ان شيئا من محمولات الفن ومحمولات المسئلة لا يعرضه
اصلا وانما يعرض لما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع

والافراد

والافراد قلنا ليس المراد بالمفهوم هنا الامر الكلي الاعتباري
الذي لا وجود له في الخارج بل ذات هذا المفهوم لكن لا باعتبار
خصوصية النوعية او الفردية بل مطلق الذات المتصفة بالمعلومية
قديما او حادثا موجودا او معدوما لان المعدومات يتصف
بالمعلوم منه ايضا ولك ان تختار الشق الثاني بان يقول
موضوعه هو انواع المعلوم قديما او حادثا موجودا او معدوما
كما قالوا موضوع الحكمة انواع الموجودات فيكون قولهم موضوع
الكلام هو المعلوم اشارة الى جهة وحدة الموضوع ويكون
الموضوع امورا متناسبة في امر عرضي وهو مفهوم المعلوم
فعلى هذا يكون الاعراض العامة المشتركة بين الانواع
مخصصة لكل نوع بقيود مخصصة كما خصص المساوات في
الحساب بالمساوات العددية والوجود بالوجود الواجبي
في الكلام لكنه يرد عليه ما سياتي في القول الثاني من ان ذاته تع
ليس بينا في نفسه ولا مبينا في علم اخر ولا يجوز ان يبين
في هذا العلم فلا يكون موضوعا له واما المعلوم فبين في
نفسه فيجوز ان يجعل موضوعا له من حيث يثبت له ما هو
العقايد الدينية او وسيلة لها اعترض عليه في شرح المواقف
بان هذه الحيثية لا دخل لها في عروض القدرة وغيرها من
الاعراض المبحوث عنها في الفن فلا يكون عرضا ذاتيا للمعلوم
من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تع لاثبات
مطلب عقيدة دينية اقول فيه بحث لان الحيثية المذكورة في موضوعات
العلوم لها اعتباران احدهما ان يكون جزء من الموضوع

او قيد الموضوعية على معنى ان البحث عن الاعراض التي تلحقه من
تلك الحيثية كما في قولهم موضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث
هو موجود على معنى يبحث فيه عن العوارض التي يلحق الموجود من
حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض ولا يبحث فيه عن
تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عن
جزئه او عن قيده ولانه لا يبحث في ذلك العلم الا عن العوارض
اللاحقة لموضوعه من تلك الحيثية فلو بحث فيه عن تلك الحيثية
ايضا لزم ان يلحق الموضوع من جهة نفسه او من حيثية اخرى
وكلاهما باطلان للدور والتسلسل وثانيهما ان يكون الحيثية
بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فانه يمكن ان
يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في العلم عن
نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فح تكون الحيثية من
الاعراض المبحوث عنها في العلم كما في قولهم موضوع الطب
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم
من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض
المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي
ففيما نحن فيه يجوز ان يكون الحيثية من قبيل الثاني فيكون بيانا
للاعراض المبحوث عنها في الكلام لا من قبيل الاول حتى يرد عليه
ما ذكر وقد يقال ان الموضوع عبارة عما يبحث عن اعراضه
الذاتية فكان معتبرا فيه او ان البحث وعروض العوارض
فيجوز ان يكون الحيثية متعلقة بالاول مع قطع النظر
عن الثاني على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار

بهذه الحيثية

بهذه الحيثية اي يلاحظ في جميع المباحث هذه الحيثية لا على معنى
ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون عروضها للموضوع بو
بواسطة هذه الحيثية لكن يرد عليه ان العوارض على تقدير ان
لا يكون للحيثية مدخل في عروضها لا يكون للمقيد بهذه الحيثية بل
للمطلق والموضوع هو المقيد بها لا المطلق فيلزم ان لا يكون
تلك العوارض للموضوع وهو خلف ثم المراد من العقايد
الدينية هي القدم والوحدة للصانع والحدوث للعالم وصحة الاعادة
للاجسام ونحوها مما يقصد اثباته في الفن ومن الوسيلة هو تركب
الجسم من الجواهر الفردة وعدم تمايز المعدومات فان الاول
وسيلة الى اثبات الحدوث والثاني الى اثبات تعدد صفات
الله تع وكونها موجودة في نفسها ونحوها وقيل ذات الله تع
اما وحده على ما ذهب اليه القاضي الارموي وذات الممكنات
من حيث استنادها الى ذاته تع على ما ذهب اليه صاحب الصحايف
فح يكون الموضوع امرين متناسبين في المعلوم او في الموجود
وذلك لانه يبحث فيه عن صفاته تع وافعاله واقعاله واحكامه
وعن احوال الممكنات من حيث احتياجها اليه تع ورد بوقوع
البحث في الكلام عن احوال الجواهر والاعراض لا من حيث
استنادها اليه تع كقولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض
لا تنتقل وغيرهما من اكثر مباحث الامور العامة والجوهر
والجواب عنه انه يجوز ان يكون ذكرها على سبيل المبدئية لا على
كونها من مسائل الفن فلا يلزم ان يكون رجعا الى احوال موضوعه
فان قيل لا شك ان تلك المباحث ليست من الامور البينة التي
لا يحتاج الى البيان فلا بد من بيانها فان بين في هذا الفن يكون

مسائله لا من مبادیه فيجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه
وليس كذلك لعدم استنادها اليه وان بين فی علم اخر لا بد
ان يكون ذلك العلم شرعيا واعلى واشرف منه لان العلم
الاعلى لا يتوقف على الادنى منه ولا الشرعی ولا علم شرعی ثمه
اعلى من الكلام واشرف منه لانه اساس جميع العلوم الشرعية
بالاتفاق قلنا لا نم ان ما يبين فيه مبادی العلم الشرعی يجب
ان يكون شرعيا واعلى منه للاطباق على ان علم الاصول
يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه مع انه غير شرعی وادنى
منه شرفا ولان الشيخ قال فی الشفاء ان مبادی العلم قد يكون
بينة بنفسها فلا يبين فی علم اصلا وقد يكون غير بينة فيبين
فی علم اعلى منه لجلالة شانه عن ان يبين فی ذلك العلم كقولنا
الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادی
الطبيعی ومن مسائل الفلسفة الاولى او فی علم ادنى منه لدنو
شانه عن ان يبين فی ذلك العلم كتناهی الجزء الذی لا يتجزى
فانه من مسائل الطبيعی ومن مبادی الالهی لاثبات الهيولى
والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها عليه
لئلا يدور وقد يبين فی ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون
مبداء لجميع مسائله وان لا يبين مسئلة يتوقف عليه لئلا يدور
فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة
وككون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبداء لمسئلة
وجوب القياس تمسكا بقوله تع فاعتبروا ويجب فی هذا القسم
ان يرجع البحث الى احوال موضوعه ليصح كونه من مسائله
فيما نحن فيه اعنی البحث عن احوال الجواهر والاعراض من غير ان

يستند اليه

يستند اليه لا يكون من هذا القبيل لعدم رجوعه الى احوال موضوعه
فتعين البيان فی علم ادنى او اعلى بحيث يثبت هذا المبداء بدليل
قطعی من غير مخالفة لقواعد الشرع وان لم يعد ذلك العلم من العلوم
الاسلامية كالالهی الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق
فانه ادنى من الكلام شرفا واعلى منه من حيث عموم موضوعه
هكذا حقق فی شرح المقاصد وايضا يلزم كونه ای كون ذات
الله تع بديهيا او كسبيا مبينا فی علم اخر لان وجود الموضوع
لا يجوز ان يبين فی ذلك العلم لان المطلوب فيه اثبات الاعراض
الذاتية لموضوعه ولا شك انه يتوقف على وجوده لان اثبات
الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له فلو كان وجوده من الاعراض
المطلوبة فيه لزم الدور او التسلسل فيلزم ان يكون بديهيا او مبينا
فی علم اخر وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثانی فلان ذلك
العلم الاخر ان كان اعلى منه فلا علم اعلى من الكلام بالاتفاق
وان كان ادنى منه لموضوع الاعلى لا يبين فی الادنى منه وفی كل
من الملازمة وبطلان اللازم بحث اما فی الاول فلان اثبات
الاعراض الذاتية التی غير الوجود لا شك انه يتوقف على وجود
المثبت له واما اثبات الوجود فلا فرقا بينه وبين سائر الاعراض
الذاتية وقولهم اثبات الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له مختص
بسائر الاعراض غير الوجود على ما صرح به الامام ولو سلم انه اعم
لكن ليس معناه ان وجود المثبت له مقدم بل معناه على ما حققه
العلامة الدوانی ان ثبوت الثابت لا ينفك عن ثبوت المثبت له
بل يستلزمه اما مؤخرا كثبوت البياض للجسم واما معا كثبوت
الوجود للماهية واما مقدما كثبوت الامكان للموجود لان الشیء

مالم يكن ممكنا لم يكن موجودا فعلى هذا يجوز ان يكون وجود الموضوع
من اعراض الذاتية اى لا يتوقف اثباته على سبق الوجود عليه حتى
يلزم الدور او التسلسل فان قيل ان الوجود المطلق مشترك بين
جميع الموجودات فلا يكون عرضا ذاتيا لشئ منها واما الوجود
الخاص الواجبى فهو جزئى حقيقى سواء كان عينه او غيره فلا يحمل
عليه قطعا فلا يكون من الاعراض الذاتية ايضا قلنا ان اراد بالعرض
الذاتى ما ينتزع عن ذات الموضوع بتجريده عن المشخصات
ويحمل عليه كما فى زيد انسان او بتجريده عن المنوعات كما فى الانسان
حيوان سلمنا ان المشترك بين الموجودات لا يكون عرضا
ذاتيا بهذا المعنى وان اراد به ما ينتزع عن ذات الموضوع
بطريق انتزاع اللازم عن الملزوم كما فى قولك الاربعة زوج
او بطريق نسبة الموضوع الى الاخر كما فى قولك السما فوق الارض
فان الفوقية منتزع من السما بالنسبة الى الارض فلا نسلم ان المشترك
لا يكون عرضا ذاتيا بهذا المعنى فالوجود المطلق عرض ذاتى لازم
للواجب لانه منتزع من ذاته لا بالنسبة الى امر اخر وعرض ذاتى
مفارق للممكنات لانه منتزع من ذوات الممكنات بالنسبة
الى الفاعل لاحتياجه اليه ولو سلم انه لا يكون عرضا ذاتيا لشئ
منها لكنه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشئ منها
ومن عدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض
الذاتية لشئ لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجود من الاعراض
الذاتية لذات الواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على انه يجوز
ان يراد بالحمل المعتبر فى الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق اذ لا مانع
من ان يقال زيد صاحب هذا الوجوب واما الثانى فلانه

يجوز ان

يجوز ان يبين موضوعه فى علم اخر كالعلم الالهى على ما ذكرناه
فى المبادى من الشرح واليه ذهب القاضى الارموى فان قيل
المعلوم الذى جعلوه موضوع الكلام فى القول الاول ما ذا حاله
بين او مبين فى هذا العلم او فى علم اخر قلنا انه بين الحال كالوجود
فى نفسه كالموجود فى القول الثانى لانا كما نحكم ان شيا ما موجود
بالبديهة كذلك نحكم ان شيا ما معلوم بالبديهة وقيل هو
اى موضوع الكلام الموجود من حيث هو اى من حيث انه موجود
لا من حيث انه جوهر او عرض قيل لا فرق على هذا القول بين
موضوع الكلام وموضوع العلم الالهى لان موضوعه هو الموجود
من حيث هو ايضا واجيب بانه يبحث فى الكلام عن احوال موجود
على قانون الاسلام وفى الالهى على قانون عقولهم وافق الشرع
او لا ورد بانه قد يبحث فيه اى فى الكلام عن احوال المعدوم والحال
وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج كالنظر
والدليل حيث يقال النظر الصحيح يفيد العلم والدليل وجه دلالته
كذا او ينقسم الى كذا وكذا اجيب عنه بان هذه الامور كلها وان
لم يكن لها وجود فى الخارج لكنها موجودات فى الذهن فيشملها
الموجود ورده فى المواقف بان الوجود الذهنى قد انكره المتكلمون
فلا يجوز ان يأخذ الموجود اعم من الخارج والذهنى اقول لا نزاع
للمتكلمين القائلين بنفى الوجود الذهنى فى تعقل الكليات
والاعتباريات والمعدومات وتميز بعضها عن بعض بحسب
المفهوم وانما نزاعهم فى كون التعقل بحصول صورة من
المتعقل فى العقل وفى اقتضائه الثبوت فى الجملة على ما صرح به
فى بحث الوجود من شرح المقاصد فعلى هذا لا يلزم من انكار المتكلمين

مطلب

حصول الصورة في العقل انكارهم الوجود الذهني مطلقا حتى لايجوز تقسيم الوجود للخارجي والذهني وقد يقال ليس مرادهم بالوجود ههنا الموجود الخارجي بشرط الوجود الخارجي بل مرادهم اعم منه اي مفهوم الموجود مطلقا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا على ما في المعلوم من ان المراد به المفهوم مطلقا ولو سلم ان المراد بالوجود الموجود في الخارج لكن يجوز ان يكون بحث النظر والدليل من قبيل المبادي على وجه ذكرناه من قبل وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود ثم شرع لبيان فائدته المخصوصة المهمة المترتبة عليه المتضمنة لاعتقاد فائدة ما الذي يتوقف عليه امكان الشروع في العلم فقال وفائدته اي فائدة الكلام المترتبة عليه في الواقع ولابد من اعتقادها لئلا يعد عبثا في شروع عرفا ولا يقع في سعيه فتور الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وارشاد المسترشدين الى عقايد الدين بايضاح الحجة لهم والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم الى غير ذلك من فوايده العقايد اي المعتقدات ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل واعلم ان الاحكام الشرعية قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله واحد عالم قادر ونحو الاجماع حجة والاجسام معاد وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقايد والثاني ما يقصد به نفس العمل كقولنا الوتر واجب والصلوه والزكوه فريضة وتسمى هذه عملية وفرعية واحكاما ظاهرية والاول مضبوطة لا تتزايد فيها انفسها ولا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها بادلته وانما يمكنه وجوه استدلالاتها

وطرف

وطرف دفع شبهها وقد دون علم الكلام لهذا بخلاف الثاني لانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث فلا يتاتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها وقد دون لها علم الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وباعتبار موضوعه هو العلم الباحث عن احوال المكلفين على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد ويبقى الثابت المطابق للواقع ومنها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني وهو الموافق للعرف واللغة واختلفوا فيه فرقتين فرقة قالوا انه اضافة بين العالم والمعلوم وفرقة قالوا انه صفة ذات اضافة وهم باعتبار كونه صفة تعريفان احدهما ما اختاره ابو منصور الماتريدي وهي صفة اي قائم بالغير اي بجزء من اجزاء العالم من غير تعيين المحل لان محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله تعالى في اي جزء من اجزاء البدنية او غيرها لان البنية ليست شرطا للعلم والحيوة لكن السمع دل على ان محله القلب وقيل ان محل العلم الكليات النفس الناطقة وبالجز وبالجزئيات الاتها من الحواس الظاهرة والباطنة على ما هو المشهور وقال بعضهم ان المدرك للكليات والجزئيات مع النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة الاتها فيكون صور الكل مرتسمة في النفس وهذا بناء على نفي

مطلب

هم العلم لحصول الصورة في العقل وانه يشمل الظن والشك
والوهم والتقليد والجهل المركب لان كلها علم عندهم يتجلى
اي ينكشف انكشافا تاما كما هو المتبادر منها اي بتلك الصفة
المذكورة اي ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما
ممكنا او محالا كليا او جزئيا لمن قامت هي اي تلك الصفة
به راجع الى من اي جزء من اجزائه ما ذكرناه فخرج عن التعريف
ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة
وغير النفسانية كالسواد لعدم الانكشاف بها والظن والشك
والوهم والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لعدم الانكشاف
التام بها فبقي ادراكات الحواس والتصور والتصديق اليقيني
ولا محذور فيه الا في عد ادراكات الحواس علما فان كونها علما
على ما هو مذهب الاشعري مع كونه مخالفا لمذهب جمهور
المتكلمين ومذهب صاحب التعريف مخالف ايضا للعرف
واللغة لان البهائم ليست من اولي العلم فيهما اللهم الا ان يقال
ان البهائم وان لم يكن من اولي العلم بالكليات لكنها من اولي
العلم بالجزئيات او يرتكب الفرق في الادراك الحسي بين
البهائم والعقلاء او يجعل احساس العقلاء علما دون البهائم
على ما يشعر به التعريف حيث قال لمن او يقال المراد بادراك
الحواس ادراك العقل بواسطة الحواس بدليل قولهم ان
الدرك في الحقيقة هو العقل والحواس الات له فينطبق على التعريف
مذهب صاحبه وقيل وهو مختار الاشعري واكثر اصحابه صفة
توجب لمحلها وهي القلب تمييزا لمتعلقها لا يحتمل ذلك
المتعلق النقيض اي نقيض ذلك التمييز اعلم ان ههنا

اربعة

اربعة امور الصفة ومحلها والتمييز ومتعلقه وضمير لا يحتمل
يحتمل ان يرجع الى كل من هذه الاربعة وكذا النقيض يحتمل نقيض
الاربعة فيحصل من ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر احتمالا
بعضها مقرر والمختار ما قررناه فحاصله انه صفة قائمة بمحل
متعلقة بشيء توجب ايجابا عاديا لمحلها او تمييزه متعلقها
تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فقوله توجب
تمييزا اخرج الصفات النفسانية وغيرها لانها انما توجب
لمحلها تمييزا لا تمييزا وقوله لا يحتمل النقيض اخراج الظن
والشك والوهم لان متعلق التمييز الحاصل بها يحتمل نقيضه
حالا والجهل المركب ايضا لاحتماله النقيض مالا لجواز ان
يطلع على ما هو الواقع فيزول عنه اعتقاده الى نقيضه والتقليد
ايضا لانه يزول بالتشكيك لعدم استناده الى موجب فبقي
ادراكات الحواس والتصديق اليقيني والتصور داخلة فيه
بناء على انه لا نقيض في التصورات فلا يحتمله وذلك لان
النقيضين هما المفهومان المتمانعان لذاتهما ولا تمانع بين
التصورات فان مفهوم الانسان واللاانسان مثلا في انفسهما
مع قطع النظر عن صدقهما على شيء مفهومان مفردان لا تمانع
بينهما اصلا لجواز تعقلهما معا فيجتمعان وعدم تعقلهما
معا فيرتفعان واذا اعتبر ثبوتهما لشيء فحينئذ يكون بينهما تقابل
التضاد بالنسبة الى ذلك الشيء الواحد لا التناقض وباعتبار
ثبوتهما كذلك الشيء يحصل قضيتان متنافيتان احدهما
محصلة والاخرى معدولة فيما صدقا لكنهما ليستا بمتناقضتين
ايضا لعدم اتحاد نسبتهما بل محمولاهما متقابلان تقابل التضاد

وانما يكونان متناقضين لو جعل السلب راجعا الى نسبة صدق
الانسان لذلك الموضوع فح يكونان قضيتين متناقضتين
بالفعل وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على وجه
التقييد لا ينافيه اصلا لان السلب في ليس بناطق لا يرجع
الى النسبة التقييدية فلا ينافيه الا بملاحظة وقوع تلك
النسبة التقييدية على وجه الايجاب الخبري وعدم وقوعها على وجه
السلب الخبري فلا تناقض بين التصورات انفسها واما قول
المنطقيين عكس النقيض ان يجعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض
الموضوع محمولا فهو مجاز على وجهين احدهما ان يعتبر نسب الاطراف
الى الذات تقييدا ايجابيا او سلبيا ويسمون هذا نقيضا بمعنى السلب
وثانيهما ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف
السلب مضموما اليها معها شيئا واحدا ويسمونه نقيضا بمعنى
العدول فعلى الاول يرجع الى التناقض بين القضايا وعلى
الثاني بين الشيء وعدوله على معنى ان المتناقضين هما المفهومان
المتنافيان لذاتهما هذا ما ذهب اليه المتاخرون واما الشيخ
في الشفا ان بين المفردين تناقضا حتى اعترضوا به على تعريف
التناقض باختلاف القضيتين واجابوا منه بان المراد
تعريف التناقض بين القضيتين لا مطلق التناقض فان
قيل فعلى مذهب ان لا تناقض بين التصورات يلزم ان يكون
جميع التصورات علوما مع ان بعضها غير مطابق اجيب
بان التصورات لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فانا اذا
رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في ذهننا صورة انسان
وعلم تصوريه والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة

للشبح

للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة كما هي تصورات له
موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا واعترض عليه بان حاصله
ان كون تلك الصورة تصور الانسان وادراكا له موقوف
على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء ومن ذلك الوجه
حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان
الذي هو وجه هاهنا وليس كذلك بل بينهما فرق فان معنى العلم
بالوجه ان يحصل في الذهن صورة يكون الشيء لذلك الوجه فالوجه
معلوم والحاصل في الذهن صورة ومعنى العلم بالشيء من ذلك
الوجه الة الملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه المعلوم
بواسطة هو ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم
بالانسان وان كان مطابقا له لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه
ليس مطابقا له لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه مطابقا له و
المقصود في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة
الانسانية الة الملاحظة والجواب عنه انه ان اراد ان المتصور
هو الشبح من حيث الحجرية فهو باطل وان اراد انه هو الشبح
من حيث الانسانية فهو مطابق للمتصور فلا اشكال ثم المراد
بالتمييز هاهنا ليس المعنى المصدري اي كون المحل اي القلب
مميزا اذ ليس له نقيض اصلا لا في التصور ولا في التصديق حتى
يتصف باحتماله له وعدم احتماله بل المراد به ما به التمييز اعني
الصورة الحاصلة في المحل في التصور من الماهية المتصورة
والنفي والاثبات في التصديق مثلا اذا تعلق علمنا بماهية
الانسان حصل عندنا صورة مطابقة لها بها يتميز عما عداها
ولا يحتمل تلك الماهية نقيض تلك الصورة لعدم نقيضها

واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندنا اثبات
احد الطرفين للآخر بحيث يمتنع ان يزول ذلك الاثبات عما علمناها
فان قيل ان القول بالصورة الذهنية فرع القول بالوجود
الذهني واصحاب هذا التعريف لا يقولون به قلنا ليس
المراد بالصورة الذهنية ههنا ما اصطلح عليه الحكماء فان مرادهم
بالوجود الذهني ان يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية
ويمائله الا في التشخصات الخارجية والذهنية وهو الذي انكره
المتكلمون بل المراد بالصورة ههنا الشبح والمثال الشبيهة
بالمتخيل في المرآة وليس هذا من الوجود الذهني بالمعنى
المذكور ثم انه لا فرق بين القولين في كون العلم ذات
تعلق بالمعلوم وانما الفرق في موجبها فهي توجب انكشاف
المعلوم على القول الاول واما يتميز وينكشف به المعلوم
على القول الثاني وقيل بين المعاني يعني ان من يرى راى
الاشعري من ان احساس الحواس علم بمتعلقاتها اقتصر على
الحد المذكور ومن لم ير رائيه ادرج في التعريف بين المعاني
فيخرج منه اي من التعريف ادراك الحواس الظاهرة
فانها توجب تميزا في الامور العينية المحسوسة لا بين المعاني
فان قيل ان مقتضى هذا القيد ان لا يعلم الجزئيات المحسوسة
اصلا مع انا قد نعلم لونا مخصوصا في محل مخصوص قبل رؤيته
ثم ندركه عند رؤيتنا قلنا هذا غلط نشأ من عدم
الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه
كلي فان الاول هو العلم على الوجه الكلي والثاني هو الادراك
على وجه الجزئي لكن يبقى الاشكال بادراك الجزئي بعد غيبته

عن البصر

عن البصر فانه ليس احساسا لغيبته عن الحس ولا علما لانه ادراك
العين المحسوس على وجه جزئي فان قيل ان المدرك بعد الغيبة
عن الحس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان
بل من المعاني لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته
اشتبه الحال قلنا ليس كلامنا فيما يتعلق بالامر الخيالي الذي هو من
قبيل المعاني من الادراك حتى يقال انه علم بل في نفس ذلك الامر
الخيالي الذي ادركنا به العين المخصوص ثم غاب العين وبقي
ذلك الامر الخيالي فهل هو علم ام لا وقيد بعضهم المعاني المذكورة
بالكلية لاخراج ادراك المعاني الجزئية عن الحد كادراكنا
بالامنا ولذاتنا وسائر المعاني الجزئية الموهومة تخصيصا
للعلم بالكلي والمعرفة ومن لم ير هذا الاختصاص لم يقيد
بالكلية فيتناول العلم بالمعاني الكلية والجزئية وهو الصحيح
لانه تع عالم بالكليات والجزئيات مع انه لا يقال انه تع
عارف ونقض اي التعريف الثاني بالعلوم العادية التي هي
من افراد المحدود وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا
بان الجبل الذي رايناه سابقا لم ينقلب الان ذهبا لاحتمالها
النقيض لان الفاعل مختار وقدرته شاملة لجميع الممكنات
والجواهر الفردة التي يتركب منها الاجسام متماثلة في ذاتها
متساوية في قبولها الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية
فالجبل يكون عبارة عن مجموع جواهر فردة مخصوصة
موصوف بالحجرية وذلك المجموع بعينه قابل للذهبية المستلزمة
لنقيض الحجرية فتحقق المحل القابل للنقيض مع ثبوت الفاعل
المختار يوجبان جواز الانقلاب فالحكم بكونه حجرا محتمل لنقيضه

واجيب بان احتمالها اي العلوم العادية للنقيض بمعنى انه
لو فرض بدلها وقوع نقيضها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض
المفروض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها
والممكن لا يلزم من فرض طرفيه في محال لذاته لا احتمال متعلق التمييز
الواقع في العلوم العادية له اي للنقيض وذلك لان الاحتمال
بالمعنى الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت لجميع الممكنات
في حد ذواتها كما ذكرناه والاحتمال بالمعنى الثاني ان يكون متعلق
التمييز محتملا لان يحكم فيه الشخص المميز بنقيضه حالا او مالا ومنشاؤه
ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده
الى موجب والمراد بالاحتمال المنفي في التعريف المذكور هو الاحتمال
الثاني وثبوته في العلوم العادية ممنوع لان استحالة اتصاف
متعلق التمييز في العاديات كالجبل مثلا بالنقيض ثابتة البتة
في كل وقت علم كونه حجرا فيه فتحقق عدم احتمال النقيض البتة
والذي اثبتم هو التجويز العقلي والامكان الذاتي الذي نفيناه
وقد يقال انا لا نم ان الجواهر الفردة التي يتركب منه الجبل متجانسة
متماثلة في ذاتها بل هي متخالفة الحقايق وما تركب منه الجبل
لا يجوز ان تركب منه الذهب فليس هناك موضوع معين
يصح ان يتوارد عليه النقيضان فليس الحكم على الجبل باحدهما
محتملا لنقيضه اصلا نعم يمكن ان يعدم الله تع الجبل ويوجد بدله
الذهب لكنه لا احتمال للنقيض لعدم اتحاد الموضوع فان قيل
نحن ناخذ الموضوع ما هو اعم من الحجر والذهب كالشاغل في المكان
المخصوص فيتحد الموضوع ويحتمل النقيض قلنا لا بد في التناقض
بين القضايا الحقيقة من اتحاد الموضوع الحقيقي وعدم تجانس

الجواهر

الجواهر الفردة ينافي اتحادها اللهم الا ان يكتفي في احتمال
النقيض بمجرد الامكان الذاتي مع وجود الفاعل المختار ويكفي
في امكان احتمال النقيض مع تخالف حقايق الجواهر الفردة
لكنه يرجع الى الاحتمال الفعلي وقد صرح انه غير مراد وقيل حصول
صورة الشيء في العقل وهذا التعريف للقائلين بالوجود
الذهني من الحكماء والمتكلمين واعترض عليه بان العلم بالشيء
لا يحصل عندهم بمجرد حصول صورة الشيء في الذهن بل انما يحصل
عند حصولها والحاصل عند حصولها ثلاثة امور الصورة نفسها
وقبول الذهن لها واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
فذهب بعضهم ان العلم هو الصورة الحاصلة وذهب بعضهم
انه قبول الذهن لتلك الصورة وذهب بعضهم انه الاضافة
المخصوصة فعلى الاول يكون من مقولة الكيفية النفسانية
وعلى الثاني من قبيل الانفعال وعلى الثالث يكون من قبيل
الاضافة واما نفس حصول الصورة في الذهن الذي هو من مقولة
الفعل فلم يقل به احد منهم فلا يصح التعريف به واجيب عنه
بان المراد هو الصورة الحاصلة للشيء على طريقة اضافة الصفة
الى الموصوف تطبيقا له على المذهب الاول وهو الاصح عندهم
لان الصورة قد توصف بالمطابقة وعدم المطابقة كالعلم بخلاف
الانفعال والاضافة لانهما لا توصفان بهما هكذا وجهه الشريف
العلامة وقد يجاب عنه بان نسبة الحصول الى الصورة في الذهن
كنسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما ان الوجود عين الماهية
في الخارج كذلك الحصول عين الصورة في الذهن بمعنى انه ليس
ههنا حصول وصورة تعرض الاول للثاني على ما قالوا في الوجود

فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة واخرى حصولها
وهذا في الحقيقة اختيار للمذهب الاول ايضا وعلى التقديرين
يكون العلم عبارة عن الصورة الذهنية وهذا ظاهر وانما
الكلام في تحقيق تلك الصورة وهم فيه فرقتان فرقة تدعى
ان تلك الصورة مخالفة لذي الصورة بالذات وهم القائلون
بان الموجود في الذهن هو مثل الاشياء واشباحها لا انفسها
فعلى قولهم يكون العلم مغائر للمعلوم بالذات ولا يكون
للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز فمعنى قولهم
مثلا النار موجودة في الذهن ان شبحها موجودة فيه
لا نفسها لكن لشبحها نسبة مخصوصة لماهيتها بسببها
كان ذلك الشبح علما لها لا لغيرها ولا يرد عليهم ما اورده
المتكلمون انه لو كان للاشياء وجود ذهني لزم ان يكون
الذهن حارا او باردا او معوجا ومستقيما عند تصور الحرارة
والبرودة والاعوجاج والاستقامة اذ لا معنى للحار والبارد
والمعوج والمستقيم الا ما حصل فيه الحرارة والبرودة والاعو
عوجاج والاستقامة لانه انما يلزم تلك اللوازم لو كان
الحاصل في الذهن نفس هذه الاشياء لا اشباحها المخالفة لها بالذات
وفرقة تدعى ان تلك الصورة متحدة مع ذي الصورة بالذات
مغايرة له بالاعتبار واللوازم وهم القائلون بان الموجود في الذهن
ماهيات الاشياء انفسها لا اشباحها ويدل عليه ادلة الوجود الذهني
قاطبة فعلى قولهم يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات
مختلفين بالاعتبار ويكون للاشياء وجودان خارجي وذهني
ولا يرد عليهم ايضا ما ذكرناه من ايراد المتكلمين لان الحاصل في الذهن

من الحرارة

من الحرارة والبرودة ونحوها ماهياتها الكائنة عندهم لا بعينها هوياتها بعينها
هوياتها الخارجية الجزئية والماهية والهوية وان اتحدتا
بالذات بمعنى ان الماهية لو وجدت في الخارج لكانت هي
هذه الهوية ولو وجدت الهوية في الذهن لكانت هي هذه
الماهية الا انهما مختلفتان في اللوازم واللوازم المذكورة
لوازم الهوية الخارجية لا لوازم الماهية الذهنية قيل
ان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن
بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة والاستقامة
والاعوجاج واما لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية
او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول
لو حصلت الزوجية والفردية والامتناع في الذهن لزم ان يكون
الذهن زوجا او فردا او ممتنعا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما
حصل فيه الزوجية والفردية وكذا الممتنع لم يمكن التفصي عنه
بالجواب المذكور اذ لا يتيسر له ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بهويتها الخارجية وكذا
الفردية والامتناع اذ لا هوية لها عينا قلنا فح نتشبث
بجواب اخر يبتني على الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به
فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصافه به كما ان حصول
الشيء في المكان والزمان لا يوجب اتصاف المكان والزمان به
وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء قيامه به لا حصوله فيه
حصول المظروف في الظرف والاشياء المذكورة كلها اعني
الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وغيرها
انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن

بها وانما يوجب اتصافه بها لو كانت قائمة به وليس كذلك
فان قيل ان حصول هذه الاشياء في الذهن لو كان حصولا
لا يقتضي اتصاف المحل بها لما صح القول بان الصورة الحاصلة
من هذه الاشيا في الذهن علم لهذه الاشياء لان حصول العلم
في المحل حصول متاصل يقتضي اتصاف المحل به اذ لا يقال انه
عالم الا لحصول العلم فيه بمعنى قيامه به قلنا ان الصورة
الذهنية قد تؤخذ من حيث ان حصولها في الذهن عينها فح
يكون علما وعرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متاصلا
اتصافيا فح يكون موجودا خارجيا عينيا لان الذهن موجود
في الخارج فكذا ما يقوم به وقد تؤخذ من حيث ان الحصول
غيرها فيكون صورة ذهنية وماهية للموجود العيني الذي
ربما يكون من الجواهر وربما يكون من الاعراض كما او كيفا
او فعلا او انفعالا الى غير ذلك من مقولة الاعراض فلا
يتصف النفس بها ولا هي يحصل للنفس حصولا متاصلا
وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق
المعلوم عليها يجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل لا نفس
الصورة هكذا حقق وبه يندفع الاشكالان قيل يرد ان على
القائلين بوجود الاشيا انفسها في الذهن احدهما انا اذا ابصرنا
زيدا مثلا وحصل في ذهننا مفهوم الحيوان فانا نعلم بقينا
هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي جوهر
اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو
علم وجزئي وعرض من مقولة الكيف وصورة ذهنية لذلك

المفهوم

المفهوم فعلى طريقة القائلين بالشبح الموجود في الذهن
هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن وهو معلوم وكلي
والموجود هو شبح ذلك المفهوم وهو علم وعرض قائم بالذهن
لا حاصل فيه فيكون موجودا في الخارج لان المراد بالموجود
في الخارج خارج الذهن فلا اشكال اصلا فان قيل قد مر انه لا وجود
للاشياء في الذهن بحسب الحقيقة عند اهل هذه الطريقة فكيف
يصح ان يقال الموجود في الذهن عندهم هو مفهوم الحيوان
قلنا انهم لم ينكروا وجود المفهومات الكلية في الذهن
بل انما ينكرون صورها الحاصلة في الذهن على ما اثبته الفرقة
الثانية واما على طريقة القائل بوجود الاشيا انفسها في
الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من
مقولة الكيف ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا
مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو معلوم لا امر اخر يقابله
واما على التحقيق الذي ذكرناه فمفهوم الحيوان معلوم وكلي
باعتبار نفسه مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وباعتبار
حصوله في الذهن حصولا غير متاصل مفهوم وباعتبار
حصوله في الذهن حصولا متاصلا علم وعرض وجزئي وموجود
في الخارج وثانيهما ان الحاصل في الذهن لما كان متحدا مع ذي
الصورة بالذات على هذا المذهب لزم ان يكون الشيء الواحد
علما ومعلوما وجزئيا وكليا وجوهرا وعرضا اذا كان ذي الصورة
جوهرا او كيفا وكما اذا كان ذي الصورة من مقولة الكم وكيفا و
فعلا اذا كان ذي الصورة من مقولة الفعل الى اخر مقولات
التسع ووجه اندفاعه ظاهر مما ذكرناه النظر ملاحظة المعلوم

لتحصيل المجهول وهذا التعريف يعم التعريف بالمفرد والمركب
وقيل مجموع الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفية النفسانية
احديها في المعلومات المخزونة والثانية في المبادي المعينة توضيحه
ان النظر هو اكتساب المجهولات من المعلومات ولا شك في ان
كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم كان بل لا بد له من معلومات
متناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات
على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينهما
فاذا اردنا تحصيل مطلوب مشعور به من وجه فلا بد من ان يتحرك
الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى اخر
حتى تجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه
ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي
الى ذلك المطلوب فهناك حركتان من احديهما يحصل المادة
ومبدؤها هو المطلوب المشعور به من وجه ومنتهاها اخر ما يحصل
من تلك المبادي والثانية يحصل الصورة ومبدؤها اول ما يوضع
منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على وجه الاكمل
فحقيقة النظر عند المحققين هو مجموع هاتين الحركتين المتوسط
بين المعلوم من وجه ناقص والمجهول من وجه اكمل وعند المتاخرين
هو الترتيب اللازم للحركة الثانية منهما اعني حركته في المبادي
ليرتبها بناء على ان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا
او عدما والحركة الاولى يقابلها الحدس لانه الانتقال من المبادي الى
المطالب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى
المبادي وان كان تدريجيا تقابلا يشبه تقابل الصاعدة والها
والهابطة فان النظر صاعدة والحدس هابطة فان قيل ان

تعريف النظر

تعريف النظر بمجموع الحركتين او الترتيب المذكور منقوض
بالتعريف بالمفرد نحو التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها
اجيب عنه بوجوه الاول ان المفرد يجب ان يكون معلوما
بوجه فالتعريف يكون مركبا من ذلك الوجه والمفرد والثاني
ان التعريف بالمفرد يكون بالمشتق نحو الانسان ناطق وهو مركب
من الذات والصفة والثالث انه يكون بالمشتق وهو اعم
بحسب المفهوم فلا بد من قرينة مخصصة فيكون مركبا من القرينة
والمشتق والرابع ان التعريف بالمفرد وان جاز لكنه قليل
غير معتبر والكل منظور فيه اما الاول فلانه يستلزم اعتبار العرضي
في الحد التام فيما اذا تصور المطلوب بامر عرضي ثم حصل ذاتياته
باسرها وعرف بها فان قيل لا نم ان هذه الصورة حد تام
لجواز ان يكون رسما اكمل قلنا ان الحد التام هو الموصل
الى الكنه والحاصل في تلك الصورة هو الكنه فلا يكون رسما
اللهم الا ان يقال ان الايصال الى الكنه لازم اعم لوجوده
في الرسم الاكمل ايضا ولا دلالة للعام على الخاص واما الثاني
فلان انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات ممنوع ولو سلم
فلا يجوز ان يكون معنى المشتق مركبا من الذات والصفة
لانه ان اريد مفهوم الذات فهو عرض عام لا يجوز اعتباره
في التعريف بالفصل وحده وان اريد ما صدق عليه مفهوم
الذات انقلب مادة الامكان الخاص في الخاصة نحو الضاحك
ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء
لنفسه ضروري وما قيل من انه يجوز ان يعتبر المفهوم في الخاصة
وما صدق في الفصل فلا محذور فليس بشيء لانه توزيع ينافيه

اطلاقاتهم واما الثالث فلانه انما يتم في الخاصة دون الفصل
لان اعتبار القرينة المخصصة معه يخرجه عن كونه حداً لان المشهور
ان لا يعتبر في الحد تاما او ناقصا امر خارج عن الذاتيات واما
الرابع فلان اتمامه موقوف على تخصيص النظر المعرف بالنظر
في المركب حتى لا يضر خروج التعريف بالمفرد وهو خلاف نظر الفن
لان نظرهم عام وهو اي النظر ينقسم الى الصحيح وهو الذي
يودي الى المطلوب اعني ما يشمل على جزء صوري مخصوص اذ
لو كان العلم بالمقدمات الغير المرتبة ترتيبا صحيحا موديا
الى المطلوب لزم ان يكون كل من علم تلك المقدمات عالما
بالمطلوب واللازم باطل وفاسد وهو الذي لا يؤدي الى
المطلوب لكن لا مطلقا بل باعتبار مادته وصورة فان
كانتا صحيحتين معا يكون ايضا صحيحا وان كانتا او احدهما
فقط فاسدا فالنظر ايضا يكون فاسدا وصحة المادة في التصورات
ان يكون المذكور في موضع الجنس جنسا لا عرضا عاما وفي
موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة شاملة
وفي التصديقات بان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة
للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وصحة الصورة
برعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المقدمات والادلة والصحيح
يفيد العلم بالمطلوب وههنا شبه كثيرة مذكورة في محلها بطريق
جور عند اهل السنة بناء على ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تع
ابتداء وليس شيء منها مدخل في وجود شيء اصلا الا ان الله تع
قد اجرى عادته بايجاد بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب
مماسة النار بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه
اذ لاحاكم

اذ لاحاكم عليه بشيء اصلا وانما يوجده بقدرته واختياره فاذا تكرر
صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه باجراء العادة
كالاحراق عقيب المماسة والري عقيب الشرب واذا لم
يتكرر او قليلا فهو خارق العادة او نادر ولا شك ان العلم
بعد النظر الصحيح ممكن محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تع فهو
فعله الصادر فيه بلا وجوب عنه ولا عليه وهو دائمي فيكون
عاديا وذهب المعتزلة الى ان حصوله عقيب النظر بطريق الـ
التوليد بناء على اصلهم ان الافعال الاختيارية للعباد صادرة
عنهم اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا
واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل اخر وزعموا ان العلم الحادث
عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا
فيكون صدوره بطريق التوليد وهو ان يوجب فعل الفاعل فعلا اخر
لحركة اليد والمفتاح وهو باطل على ما سيأتي وذهب الحكماء الى
ان حصوله عقيب النظر بطريق الاعداد بناء على اصلهم انه تع
موجب بالذات لوجود الاشياء عند الاستعداد التام من القابل
ولا شك ان النظر الصحيح يعد الذهن اعدادا تاما فيفيض عليه
النتيجة من المبدإ الفياض لزوما عقليا وسيأتي بطلانه وفي
المواقف وههنا مذهب رابع اختاره الامام الرازي وهو ان
حصول العلم عن النظر واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان
بديهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد عن النظر فلان
جميع الممكنات مستندة الى الله تع ابتداء هكذا ذكره ثم اعترض
عليه بان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات

الى الله تع ابتداء وكونه قادرا مختارا يعني انه مناف لها يتمسك
المتكلمين وقال السيد الشريف انما يصح هذا المذهب اذا حذف
قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه تع وجوزان يكون لبعض
اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرة الله تع
كما يقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
ووجوب صدور بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة
المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه تع ان يفعل بايجاد
ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون
القدرة عليه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري وح يقال النظر
صادر بايجاد الله تع وموجب للعلم ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان ينفك عنه الى حاصله يسلم المنافات في المسئلة الاولى
دون الثانية قلت لا منافات في الاول ايضا وان مذهب
الامام هو مذهب الاشعري غير مناف له وانه يصح بدون حذف
قيد الابتداء لان حاصله ان العلم الحاصل عقيب النظر حاصل
بقدرة الله تع ابتداء كما ان النظر حاصل بقدرة الله تع ابتداء
بلا واسطة من ذلك العلم لازم للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
ولا يلزم منه توقف العلم على النظر حتى ينافي صدوره عنه
تع ابتداء والاشعري لا ينكر لزوم بعض الاشياء لبعض لزوما
عقليا مع قوله ان الكل مستند الى الله تع ابتداء وانما ينكر توقف
بعضها على بعض بلنا فانه قيد الابتداء بلا حاجة الى معلم خلافا
للملاحدة فانهم قالوا لا بد في الالهيات من معلم بمعنى الامام
المعصوم لنا وجوه الاول ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح

واجب شرعا

واجب شرعا او عقلا سواء كان معه معلم اولا وسواء كان في الالهيات
او غيرها الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في الالهيات يحتاج الى معلم
اخر ويتسلسل الثالث ان صدق المعلم ان علم باخباره بعصمته
في اقواله لزم الدور لان اخباره انما يفيد العلم بصدقه فيها بعد
علمنا علما بصدقه في اقواله كلها حتى تحقق عندنا صدقه في هذا
الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تع بنظر العقل ففيه كفاية
في معرفة الامور الالهية بلا حاجة الى معلم ولهم وجهان احدها
انه كثر خلاف العقلاء في المعرفة ولو كان العقل بالنظر كافيا
فيها لا كان الا وكذلك بل يكون كلهم متفقين على عقيدة
واحدة اجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك
الانظار فاسدة وعدم تميز الصحيح منها عن الفاسد والمفيد
للعلم هو الصحيح نعم يفيد كثرة الاختلاف صعوبة التمييز
بين الصحيح والفاسدة ولا كلام فيه وانما الكلام في حصول العلم بالصحيح
عند تميزه من الفاسد الثاني ان اكثر الناس محتاجين الى معلم في العلوم
الصنعية الى مكتفي عنها بالنظر كالنحو والصرف فكيف في العلوم
الالهية الصعبة اجيب عنه ان اريد الاحتياج الى معلوم بمعنى عسر
حصول العلم بدونه فمسلم وما ذكرتم يدل عليه وان اريد يمتنع
بدونه فلا نم ولا يفيده دليلكم وان اريد انه ان لم يوخذ
من العلم لا يفيد النجاة في الاخرة قلنا كفى بذلك صاحب
الشرع معلما والقران اماما بشرط العقل وهو عند الحكما
جوهر مجرد يتعلق بالبدن تعلق التاثير ويقال ايضا على
القول على القوة للنفس الناطقة بها يكتسب العلوم والادرا
كات وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر المجرد ولهذه

القوة اربع مراتب الاولى العقل الهيولاني كما للاطفال الثانية
العقل بالملكة وهو العلم ببعض الضروريات واستعداد
النفس بذلك لاكتساب النظريات من تلك الضروريات
الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث
عنه ومناط التكليف هي المرتبة الثانية وعند بعض المحققين
من الماتريدية منهم فخر الاسلام وشمس الائمة بانه نور يضيء به
طريق يبتداء من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب
للنفس الناطقة بتامله بتوفيق الله تع ثم قالوا ان الانسان اول
امره عديم هذا العقل ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه
العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة ثم يحدث العقل فيه
شيئا فشيئا لخلق الله تع الى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى
عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اول درجات الكمال يكون
قاصرا فحالته لا يصح مناط التكليف وبعد بلوغه اليها يكون
تاما كاملا يصح مناط التكليف ولما تعذر لنا الوقوف على
اول درجات الكمال اقام الله تع السبب الظاهر وهو البلوغ
من غير آفة مقامه تيسيرا لنا وبنى التكليف عليه لان اعتدال
الحال يحصل عنده غالبا فكان عقل الصبي ناقصا وعقل البالغ
كاملا فعلى هذا يكون الانسان قبل البلوغ في مرتبة العقل
الهيولاني وفي ابتداء البلوغ في مرتبة العقل بالملكة وبعد البلوغ
الى اخر العمر في مرتبتي العقل بالفعل والعقل المستفاد وقال
الاشعري العقل هو العلم ببعض الضروريات وهو الذي
سميناه العقل بالملكة ولعله اراد به نفس مرتبة العقل الذي

هو مناط

هو مناط التكليف لا مطلقا وبشرط عدم ضده من النوم
والغفلة لانهما ينافيان الادراك اللازم للنظر فينافيه ايضا
ومن العلم بالمطلوب لامتناع تحصيل الحاصل ومن الجهل المركب
لان صاحبه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على
النظر اما لانه صارفه عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف
للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم وهذان الشرطان
لمطلق النظر صحيحا او فاسدا واما الشرط الخاص للنظر الصحيح
فامران ايضا الاول ما اشار اليه بقوله وكونه اي النظر وا
قعا فيما في طريق تصوري او تصديقي يوصل الى المطلوب
التصوري او التصديقي احترز به عن النظر الواقع الموصل وفيما ليس
بموصل فانه ليس بصحيح والثاني ما اشار اليه بقوله من جهة
دلالته على المدلول كالنظر في العالم من جهة حدوثه او امكانه
بخلاف النظر فيه من جهة صغره وكبره وطوله وقصره فانه
لا يوصل الى المطلوب وهو اثبات الصانع فلا ينفع ثم
شرع في تقسيم العلم فقال العلم اي مطلق الادراك يقينا
او غيره ان كان حكما اي اذعانا للنسبة التامة على ما هو مذهب
المتقدمين فتصديق يقينيا او ظنيا والا اي وان لم يكن دركا
كذلك فتصور فيتناول ادراك ما لا نسبة فيه اصلا كالانسان
وادراك ما فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية
نحو اضرب او خبرية مخيلة او مشكوكة او موهومة اذ لا حكم
في الشك والوهم اما في الشك فلان طرفي الاثبات والنفي
متساويان فيه فان كان هناك حكم واعتقاد فاما بهما معا
فظاهر البطلان واما باحدهما فيلزم التحكم وتلفظ الشك في

في قيام زيد بما يدل على احد الطرفين نحو زيد قائم لا يدل على الحكم
والاعتقاد عن الشك في النسبة لجواز تخلف مدلولات
الالفاظ عنها واما في الوهم فلان المرجوح ادرجه الا في المساوي
وايضا ان في الطرف الراجح حكما فلو كان في المرجوح ايضا
لزم اعتقاد النقيضين وبالجملة لا بد في الحكم والاعتقاد من
رجحان ولا رجحان في الشك والوهم اعلم ان القضية عند
القدماء ملتئمة من ثلاثة اجزاء ذات الموضوع ووصف المحمول
والنسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في
السالبة المعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع وهما صفتان
للمحمول عبارتان عن اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده
معه والتصديق عندهم عبارة عن ادراك تلك النسبة
على وجه الاذعان والقبول واما ادراكها لا على وجه الاذعان
والقبول وادراك الطرفين فشروط له ولفظ الحكم قد
يطلق على تلك النسبة فيكون من قبيل المعلوم وجزءا للقضية
وقد يطلق على ادراكها على وجه الاذعان والقبول فيكون
من قبيل العلم وعين التصديق وعند المتاخرين انها ملتئمة من
اربعة اجزاء ذات الموضوع ووصف المحمول والنسبة الحكمية
والوقوع واللاوقوع والمراد بالنسبة الحكمية عندهم النسبة
التقييدية الثبوتية في الموجبة والسالبة وهي المسمى بالنسبة
بين بين وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع على وجه التقييد
والمراد بالوقوع واللاوقوع وقوع تلك النسبة التقييدية
ولا وقوعها بمعنى مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها له والتصديق
عندهم ملتئمة من اربعة اجزاء ادراك الموضوع وادراك المحمول

وادراك

وادراك النسبة الحملية والحكم بمعنى ايقاع الوقوع وانتزاع
اللاوقوع لان الحكم عندهم من قبيل الفعل النفسي والمختار
ما ذهب اليه القدماء لانه يلزم على قول المتاخرين ان يكون المركب
من العلم وغيره علما هذا في الحملية واما الشرطية فالمحكوم عليه فيها
هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم القضية هو الحكم
بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم
وكذبها بعدمها وكل من الطرفين قد انخلع بدخول الشرط عن
الجزئية واحتمال الصدق والكذب وتعلق الحكم الخبري واحتمال
الصدق والكذب بارتباط احد الطرفين بالاخر اي اللزوم
بينهما الا بالنسبة بين اجزاء الجزاء فكل من الشرط والجزاء ليس بقضية
وانما القضية مجموعهما والفرق بينها وبين الحملية ان طرفي الحملية
مفرد وطرف في الشرطية مركب وان الحكم في الحملية بان احد الطرفين
هو الاخر وفي الشرطية بلزوم احدهما للاخر واما ما اشتهر من ان
الحكم الخبري واحتمال الصدق والكذب عند الخبرية يتعلق بالنسبة
في الجزاء وان القضية هو الجزاء والشرط قيد له وان الكلام لا يخرج
بهذا القيد عن الخبرية والانشائية والجزاء فعل دخول الشرط
ان يكون كان خبرا فالجملة بعد دخول الشرط خبر ايضا نحو ان
جئتني اكرمك بمعنى اكرمك وقت مجيئك وان كان انشاء
فالجملة بعده انشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه بمعنى اكرم زيدا
وقت مجيئه فنظر لان الخبر اذا قيد بزمان او بقيد اخر كان صدقه
بتحقق حكم في ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذبه بعدمه
فيه او معه واذا لم يقيد فصدقه بتحققه في الجملة وكذبه بمقابلة
فاذا قلت ان ضربني زيد اضربه فلو كان معناه اضربه في وقت

ضربه اياه لم يكن صادقا الا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا
فرض انتفاء القيد اعني وقت ضربه اياك لم يكن الضرب المقيد به
واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد منك الضرب
في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل لانه اذا لم يضربك
ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا
عرفا ولغة فعلم ان الشرط ليس قيدا للجزاء كما اشتهر والتحقيق ما
ذكرناه وتفصيله في حاشية المطول للشريف والبعض من كل منهما
اي من التصور والتصديق نظري يطلب بالتعريف والدليل و
والبعض الاخر من كل منهما ضروري لا يطلب بشيء منهما فان كل
عاقل يعرف بوجدانه انه اذا راجع نفسه ان بعض تصوراته وبعض
تصديقاته حصل له بلا طلب وكسب وان بعضا منهما يحتاج الى
طلب وكسب والا اما ان يكون الكل نظريا فيلزم الدور او التسلسل
لانه اذا اردنا تحصيل شيء من التصورات او التصديقات
كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق اخر نظري ايضا
وهكذا فاما ان يدور او يتسلسل سواء امتنع اكتساب كل منهما
من الاخر او لا اما على تقدير الامتناع فظاهر واما على تقدير جوازه
فلان سلسلة التصورات على تقدير النظرية كلها اذا انتهت
الى التصديق البديهي فلا بد له من تصور الطرفين والنسبة فتلك
التصورات الثلاث نظرية ايضا على ذلك التقدير فيذهب
سلسلة التصورات الى غير النهاية وكذا سلسلة التصديقات
على تقدير نظريتها كلها اذا انتهت الى التصور البديهي فلا بد
في اكتسابها منه من التصديق لفائدة لكون الاكتساب فعلا
اختياريا وذلك التصديق نظري ايضا على ذلك التقدير

الى غير

الى غير النهاية وهما باطلان لاستلزامهما امتناع الاكتساب
اما الدور فلانه يستلزم كون الشيء حاصلا قبل حصوله وذلك
محال والموقوف على المحال محال واما التسلسل فلان حصول العلم
المطلوب ح يتوقف على استحضار ما لا نهاية له وهو محال
سواء كانت النفس قديمة او حادثة اما اذا كانت قديمة
فلان تصور الشيء بالكنه مسبوق بتصوره بالوجه وتصوره
على تقدير نظرية الكل يتوقف على طرف الزمان من جانب الازل
الى حد معين من اجزاء الزمان في اكتساب سلسلة الوجوه واذا
انتهى سلسلة الوجوه في ذلك الجزء تبتدأ من ذلك الجزء المعين
في اكتساب مبادي الكنه فعلى تقدير نظرية الكل يلزم استحضار
مبادي الكنه الغير المتناهي في زمان متناه وهو باطل لاستلزام
كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين احدهما ذلك الجزء
المعين الذي انتهى اليه سلسلة الوجوه وابتداء منه سلسلة
الكنه والاخر هو الجزء الذي فرض حصول المطلوب بالكنه فيه
هذا في التصور واما التصديق فلان كل تصديق مسبوق با
بالتصديق بفائدة ما فعلى تقدير نظرية كل التصديقات يتوقف
تحصيل التصديق المطلوب على تحصيل تصديقات غير متناهية
اعني سلسلة التصديق بفائدة ما في جزء معين ثم يبتدأ من
ذلك الجزء الى تحصيل مبادي التصديق المطلوب فيلزم ايضا
كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وهو باطل فان قيل
دليلكم هذا باطل بجميع مقدماته لاستلزامه الدور والتسلسل
لانه على تقدير كون الكل نظريا يكون لزوم الدور والتسلسل نظريا
ايضا فيتوقف تحصيله الى نظر اخر فيلزم الدور والتسلسل بالضرورة

فلا يمكن على تقدير نظرية الكل اثبات بطلان نظرية الكل بالدليل
المذكور لاستلزامه المحال قلنا ان ما ذكرنا في الدليل من التصورات
والتصديقات وان كان نظريا على تقدير نظرية الكل لكنه غير نظري
ومعلوم لنا في نفس الامر وبذلك يبطل تقدير نظرية الكل
لاستلزامه خلاف الواقع وهو المطلوب فان قيل الخصم
لا يعترف معلوميته في نفس الامر ايضا فلا يكون حجة عليه
قلنا ان اعترف يكون الزاميا والا يكون تحقيقيا ولا اعتبار
لانكار معلوميته في نفس الامر لانها معلوم بالوجدان فانكارها
مكابرة او يكون الكل بديهيا فيلزم ان لا نحتاج في شيء من
الاشياء الى النظر واللازم باطل ضرورة احتياجنا في بعض الاشياء
كالنفس والعقل وحدوث العالم الى نظر وفكر فالتصور
الضروري ما لا يطلب بتصور اخر سواء كان متعلقه مفردا
كتصور الوجود والشيء او مركبا كتصور مركب مفرداته بديهية
التصور فان تصوره وان توقف على تصور مفرداته لكن
لا يلزم منه ان يطلب فيه بها والتصور النظري بخلافه اي يطلب
بتصور اخر فيحد به ولا بد ان يكون متعلقه مركبا لان البسيط
لا يحد لعدم الاجزاء والحد لا يكون الا من الجنس مع الفصل وكونه
مطلوبا بلوازمه الخارجية لا يقتضي نظريته بحسب الكنه والتصديق
الضروري ما لا يطلب بدليل كالعلم بالمحسوسات بالحواس
الظاهرة فانها وان احتاجت الى الاحساس لكن لا يطلب
بالدليل وكذا العلم بالمعاني الجزئية بالحواس الباطنة كالعلم
بالامنا ولذاتنا وجوعنا وعطشنا وكالعلم بالمقدمات
الاولية والحدسية والبديهي مرادفه وقيل البديهي هو الذي

يثبت المجرد

يثبت المجرد النفاثة من غير استعانة الجنس او تجربة او حدس
او غيرها فيكون اخص من الضروري بحيث كان يصدق على
الاوليات فقط والنظري بخلافه اي بخلاف الضروري و
هو ما يطلب بالدليل والكسبي يرادفه اي يرادف النظري
وقيل اعم منه اذ يجوز الكسب لنا بغير النظر ايضا وان لم
نطلع عليه وللنظري من كل منهما اي من التصور والتصديق
طريق يوصل اليه لان كلا منهما نوع ممتاز عن الاخر بحقيقته
ولوازمه فلا يكون الموصل الى احدهما موصلا الى الاخر فالموصل
الى التصور يسمى معرفا وقولا شارحا وهو اي المعرف ما اي
طريق يمكن التوصل توصلا عاديا او اعداديا او توليديا
فينطبق على المذاهب الثلاثة التي مر ذكرها بصحيح النظر فيه
اي في ذلك الطريق الى مطلوب تصوري اعتبر الامكان
لان التعريف من حيث هو لا يعتبر فيه التوصل بالفعل
بل يكفي امكانه فلا يخرج عنه ما لا يقع فيه النظر اصلا ولكنه
لو نظر فيه لكان موصلا ولو اعتبر التوصل بالفعل يخرج هذا
عن التعريف وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل
الى المطلوب فان كان المطلوب به اي بذلك المعرف تصور
الحقيقة الكلية انما قيد بالكلية احترازا عن المتشخصات التي هي
ذاتيات للاشخاص من حيث هي اشخاص اذ لا يتركب الحد
من المتشخات من المتشخصات فان الاشخاص لا يحد بل طريق
ادراكها الحواس وانما الحد للكليات المرتسمة في العقل ولا
الجزئيات المرتسمة في الالات على ما هو المختار عند محققي المتاخرين
لكن قال الشيخ في الشفاء ان الحد التام قد يتركب من غير الجنس

والفصل فان المركب الخارجي انما يتصور كنهه بتمثل حقيقة
اجزائه في العقل كما في البيت فان كنهه الجدران والسقف مع
الهيئة المخصوصة للموجود الخارجي يسمى حدا حقيقيا لابانته
عن الحقيقة قالوا تحديد الحقايق متعسر بل متعذر الا على لمز اخنيتي
بصناعة المنطق لانه يكون بالجنس والفصل القريبين ولا يعرفهما
الا بالمنطق لان الاطلاع على حقايق الاشياء متعذر الا ان
المنطقيين قالوا ان اقرب المحمولات الى الشئ من اعم المحمولات
جنس قريب ومن الما ورفصل قريب كالحيوان والناطق
للانسان فحدوه بهما رعاية لصناعتهم وان كان المطلوب به
تصور مفهوم كلي يسمى حدا اسميا لابانته عن مفهوم الاسم وهو
يجري في الامور الموجودة قبل العلم بوجودها وفي المعدومات
الممتنعة والممكنة والامور الاعتبارية الاصطلاحية نحو ما الانسان
وما الفيقا وما الكلمة اي مفهومات هذه الالفاظ فيجاب
بما هو تعريف اسمي له فالامور الموجودة لها تعريف اسمي قبل
العلم بوجودها وتعريف حقيقي بعد العلم بوجودها و
الامور المعدومة والاعتبارية لها تعريف اسمي فقط اذ لا
وجود لهما في الخارج وهو اي التعريف الاسمي بعد العلم بالوجود
اي وجود الموجود الخارجي ينقلب تعريفا حقيقيا اي ينخلع
عن صفة الاسمية ويلبس صفة الحقيقية كالحيوان الناطق
فانه قبل العلم بوجود الانسان حد اسمي له وبعد العلم به حد
حقيقي بعينه وكل منهما اي من التعريف الحقيقي والاسمي ينقسم
الى حد ورسم لان المميز فيهما ان كان ذاتيا فحد وان كان
خاصة فرسم ثم اشتمل على الجنس القريب فتام والا فناقص

فالحيوان

فالحيوان الناطق حد تام والناطق وحده حد ناقص اسمي قبل العلم
بوجود الانسان حقيقي بعد العلم بوجوده والحيوان الضاحك
رسم تام اسمي له والضاحك وحده رسم ناقص والكل اي كل من
الحقيقي والاسمي حدا او رسما لا يطلب بالبرهان لا للمحدود
اي يمتنع اثبات كل منهما للمحدود بالبرهان لاستلزامه تحصيل
الحاصل والدور اما الاول فلان الدليل لا بد فيه من وسط
مستلزم للمطلوب ثابت للموضوع كالتغير بالنسبة الى الحدوث
فلو فرض الاثبات الحد للمحدود وسط مستلزم للحد ثابت
للمحدود لزم ان يكون الوسط مستلزما لحصول المحدود
لنفسه لان الحد التام ليس امرا غير حقيقة المحدود وفيه
تحصيل للحاصل لان ثبوت الشئ لنفسه بين فاذا تصور
النسبة بينهما حصل الجزم بثبوت احدهما للاخر بلا توقف
على امر اخر اصلا واقامة البرهان لا يمكن الا بعد تصور تلك
النسبة المستلزم لثبوت احدهما للاخر فكان حاصلا قبل
البرهان فطلبه به تحصيل للحاصل فان قيل لا نسلم ان الحد ليس
امرا غير المحدود كيف وانهما متغايران اجمالا وتفصيلا قلنا
نعم الا ان هذه المغايرة لا يمنع الاستغناء عن البرهان فان
هذا التغاير في الملاحظة لا في الملحوظ بل الملحوظ متحد واما الثاني
فلانه لا بد في اقامة الدليل من تصور المفرد الذي يقام الدليل على
حال من احواله من جهة ما استدل عليه كما اذا اردنا اثبات ان
العالم حادث فلا بد من تصور العالم من حيث انه حادث فلو
قيم الدليل على ثبوت الحد للمحدود فلا بد من تصور المحدود من جهته
حده قبل اقامة الدليل فلو اقيم الدليل عليه بعده ليجعل وسيلة

الى تصوره بالحد لزم الدور المحال اعلم ان لزوم الدور جار في جميع
اقسام التعريف تاما او ناقصا الا ان اللازم منه امتناع الاستدلال
على ثبوت الحد للمحدود ليجعل وسيلة الى تصوره بالحد لم يلزم تاخر
هذا التصور عن الدليل فلا يلزم الدور بخلاف لزوم تحصيل
الحاصل فانه يدل على امتناع الاستدلال عليه مطلقا سواء كان
ذريعة الى تصوره بالحد او لا لكن اللازم منه امتناع الاستدلال
على ثبوت الحد التام للمحدود فقط واما اجزاؤه في الحد الناقص
لا يتم الا اذا كان المحدود متصورا بالكنه فان تصوره بالكنه
لا يكون الا بتصور جميع اجزائه فكان تصوره بالكنه مستلزما
لتصور الجزء الذي جعل حدا ناقصا فالاستدلال عليه بعده تحصيل
للحاصل الا ان بعد التصور المحدود بالكنه لا فائدة في التحديد
بالحد الناقص حتى يكون الذاتي بين الثبوت فيلزم تحصيل الحاصل
واما اذا كان المحدود متصورا بالوجه فلا يجب ح اشتماله على
تصور ذلك الجزء فلم يكن ثبوته للمحدود حاصلا قبل الاستدلال
فلا يلزم تحصيل الحاصل واما اجزاؤه في الرسمي فيتوقف على كون
اللازم بينا لانه لو كان غير بين لم يلزم من اقامة البرهان عليه
تحصيل الحاصل ولا لنفيه ايضا اي يمتنع اثبات الحد ونفيه
بالبرهان كما يمتنع للمحدود للدور لانه لا بد في اقامة الدليل
من تعقل ذلك الحد من حيث انه يستدل عليه اعني خصوصيته
المفصلة لما مر من وجوب تصور المستدل عليه من حيث انه
يستدل عليه قبل البرهان فتصور الحد من حيث خصوصيته
المفصلة مقدم عليه فلو حصل بالبرهان لكان دورا لانه يقتضي
توقف تصور الحد عليه فيلزم منه توقف الشيء على يتوقف هو عليه

وهو دور

وهو دور بخلاف التصديق دفع لما قيل ان الدليل في التصديق
ايضا يتوقف على تعقل التصديق قبله لما مر ان الدليل يستلزم تعقل
ما يستدل عليه قبله فلو كان التصديق ثابتا بالدليل لزم الدور
ايضا ووجه الدفع لان الدليل فيه اي في التصديق ليس على تصور
النسبة بل على حصول ثبوتها او نفيها فلا دور بمعنى ان الدليل
الذي يذكر في التصديق انما هو على ايقاع النسبة او انتزاعها
على تصورها فح يكون حصول النسبة او عدم حصولها موقوفا
على الدليل على حصولها يكون موقوفا على تصورها فلا دور
ولذا اي ولكون التعاريف مطلقا لا يطلب بالبرهان قالوا
الحد لا يمنع وكذا الرسم لان مرادهم بالحد هنا ما يرادف المعرف
وذلك لان مرجع المنع طلب البرهان على ما يمنع ولا برهان
فلا منع توضيحه ان المعرف حدا او رسما بمنزلة نقاش ينقش
لك في ذهنك صورة مفهوما او موجودا فانه اذا قال مثلا
الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم عليه بكونه حيوانا
ناطقا لا مصورا بل اراد بذكره الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما
عرفته بوجه ثم شرع في تصوره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود
حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نم ان الانسان حيوان ناطق فانه
يجري مجرى ان يقال للكاتب لا نسلم كتابتك نعم يصح ان يقال
لا نم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له والناطق فصل
له فان هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فان اريد
دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وان سهل في المفهومات
الاعتبارية لان الاطلاع على حقائق الموجودات متعذر بخلاف
المفهومات فان الاطلاع بها ممكن بل واقع ولكن يعارض بمثله

اي بايراد احد مثله فان سلم الثاني بطل الاول والا فغالط ونيقض

لخلل في الصورة وهي الهيئة الحاصلة من تقدم الجنس القريب

على الفصل فخللها قد يكون باسقاط الجنس القريب والاختصار

على الابعد اكتفاء بدلالة الفصل التزاما وقد يكون باسقاط

مطلقا وقد يكون بتقديم الفصل على الجنس بناء على ان تقديم

الجنس على الفصل واجب محصل للجزء الصوري حتى اذا اخر الجنس

كان الحد ناقصا على ما هو المشهور ورد في شرح المواقف بان

تقديم الجنس على الفصل في الحد التام ليس بواجب لتحصيل الجزء

الصوري اذ ليس للحد التام جزء خارج من اجزاء الماهية المنحصرة

في الجنس والفصل يسمى الجزء الصوري حتى يكون التقديم المذكور

محصلا له لكن الاظهر عند العقل ان يقدم الاعم حتى يكون الاخص

فيه المخصص له فكان تقديمه اولى او في المادة وهي الجنس

والفصل والخاصة والعرض العام عند من يجوزه في التعريف

وخللها قد يكون بجعل ما ليس بذاتي للمعرف جنسا له نحو الانسان

موجود ناطق وقد يكون بجعل العرض الخاص فصلا نحو الانسان

حيوان ضاحك بالفعل وقد يكون بترك الفصل المساوي

الى الاعم وقد يكون بالخفي وباستعمال الالفاظ الغريبة الوحشية

الوحشية في ذلك الفن والمجازية والمشتركة الخالية عن القرينة

بخلاف التعريف اللفظي حيث يطلب بالبرهان ولا ينقسم

الى الحد والرسم ويقبل المنع والمعارضة والنقض لانه من المطالب

التصديقية على ما صرح به الشريف العلامة في كتبه لان المقصود

منه تمييز صورة حاصلة في الخزانة من بين سائر الصور الحاصلة

فيها لا لتحصيل صورة غير حاصلة كما في التعاريف الحقيقية

فكان ماله

فكان ماله الى التصديق بكون اللفظ موضوعا بازاء معنى معين

المعلوم الطالب حاضر في خزانته بغير هذا اللفظ ولا بد ان

يكون بلفظ اشهر مرادف كليث لاسد ونحو فقد جلس فان قيل

قد عللوا تقدم مطلب ما الشارحة على سائر المطالب من

مطلب هل البسيطة وما الحقيقية وهل المركبة بانه ما لم يفهم

معنى اللفظ لم يكن طلب التصديق بوجوده ولا طلب

حقيقته ولا التصديق المركب فلو لم يكن التعريف اللفظي

داخلا في مطلب ما الشارحة التي هي من المطالب التصورية بل

كان خارجا عنه لجاز ان يتصور مفهوم اللفظ بالتعريف

اللفظي ثم يطلب التصديق بوجوده ثم تصور حقيقته ثم

التصديق المركب من غير احتياج الى مطلب ما الشارحة وهذا

مخالف لاتفاقهم على تقدم مطلب ما الشارحة واجماعهم

على ثبوته فهذا يقتضي ان يدخل التعريف اللفظي في مطلب

ما الشارحة ولا يكون من المطالب التصديقية قلنا

لا نسلم انه لو لم يكن داخلا في مطلب ما الشارحة لجاز ان يتصور به

مفهوم الاسم كيف وان المطلوب به على تقدير عدم دخوله

في هو المطلب التصوري هو التصديق بتعيين وضع اللفظ

بازاء معنى معين من المعاني الذي كان قد يعلمه بلفظ اشهر وادقه

لا تصور مفهوم الاسم لانه لا بد في التعريف اللفظي ان يتصور

مفهوم الاسم قبله بلفظ اشهر ثم يطلب تعيين وضع هذا

اللفظ بازاء ذلك المفهوم لعدم علمه بتعيينه فيكون من

المطالب التصديقية واما ما قاله بعض المتأخرين من ان الغرض

من التعريف اللفظي افادة صورة غير حاصلة وهي تصور المعنى
من حيث انه معنى هو اللفظ فيكون من المطالب التصورية
كسائر التعاريف قلب شي لان الغرض منه ليس احضار المعنى
اصلا بل احضار نسبة وضع اللفظ بازاء المعنى المعين والحيثية
المذكورة امر خارج عن معنى اللفظ فان المخاطب في نحو الغضنفر
موجود طالب لنسبة وضعه الى معنى معين لا حيثية كون المعنى
معنى هذا اللفظ ولما فرغ عن الموصل الى التصورات شرع في بيان
الموصل الى التصديقات فقال والموصل الى التصديق يسمى دليلا
وهو اما عقلي محض اي لا يتوقف بجميع مقدماته قريبة كانت
او بعيدة على السمع والنقل او نقلي محض اي لا يتوقف على العقل
وهو محال اذ لابد من صدق المخبر ليفيد العلم بالمدلول وذلك
لا يكون الا بالعقل بان ينظر في دلالة المعجزة لانه لو كان بالنقل
لدار او تسلسل وكلاهما محال او مركب منهما اي من العقلي والنقلي وهو
الذي تسميه بالنقلي لتوقفه على النقل فانحصر الدليل في القسم الاول
والثالث فالاول عند الاصوليين ما اي طريق يمكن التوصل
اي بطريق العادة على ما هو المذهب عندنا ولو عممناه بالعادة
والاعداد والتوليد شمل التعريف المذاهب الثلاثة كلها بصحيح
النظر فيه اي في نفسه او في احواله على ما سنبينه الى مطلوب
خبري وانما اعتبر الامكان دون الفعل لئلا يخرج عن التعريف
ما لا يقع فيه النظر اصلا لكنه لو وقع فيه لكان موصلا وانما عممنا
النظر فيه لان الدليل عندهم يجري في المفرد في المشهور وتم المفرد
والمركب في التحقيق فلو اريد بالنظر فيه النظر في نفسه فلا ينطبق

التعريف

التعريف على المشهور ولا على التحقيق بل يخص المركب لان
ما يقع النظر في نفسه هو المركب اعني المقدمات المتفرقة
او المقدمات المأخوذة مع الهيئة التركيبية على ان يكون
الهيئة خارجة عنها ولو اريد به النظر في احواله لا ينطبق على
المشهور ولا على التحقيق لان ما يقع النظر في احواله هو المفرد
نحو العالم بالنسبة الى الصانع فعممناه ليشمل المذهبين معا
فان قيل سلمنا ان النظر في احوال المفرد وفي احوال المقدمات
المتفرقة واقع واما في المقدمات المفروضة فممنوع لان معنى
النظر الصحيح فيها ترتيبها صحيحا والمقدمات المفروضة
للهيئة قد رتبت وترتيب المرتب محال قلنا ان تلك المقدمات
وان كانت هي مفروضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح
وقوع النظر فيه بخلاف ما لو كانت الهيئة داخلة فيها على
ما هو كذلك عند المنطقيين فانه لا يصح وقوع النظر فيه
اصلا ولذلك لم يعرفوه بما عرف به الاصوليون بل عرفوه
بما سيأتي ومنه ظهر ان الدليل على اصطلاح الاصوليين
مباين صدقا للدليل على اصطلاح المنطقيين على ما صرح به
الشريف في حاشية المختصر الحاجبي وقال فيه ايضا المراد
بالامكان ههنا الامكان العام الجامع للفعل والوجوب
ليندرج في الحد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى يعني
ان تلك المقدمات لكونها معروضة للهيئة ومقارنة لها
يجب التوصل بالفعل والامكان الخاص ينافيه فلو حمل
الامكان على الامكان الخاص لزم خروج تلك المقدمات
عن التعريف واما اذا حمل على الامكان العام الجامع للوجوب

فيصدق عليه التعريف فيندفع المحذور اقول فيه بحث
لان حمل الامكان على الامكان العام الجامع للوجوب مخالف
المذهب اصحاب التعريف اعني اهل السنة لان حصول العلم
عقيب النظر الصحيح عندهم ليس بضرورى لا بالنسبة الى ذات
الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح الى حصول ولا بالنسبة الى
حصوله في نفس الامر بل بجرى العادة غايته الدوام بالنسبة
الى النظر الصحيح الى الوجوب وحمل الوجوب المعتبر في الامكان
العام على الوجوب العادى الجامع للدوام بعيد جدا ان مثل
كيف يصح الامكان الخاص الذى يقتضى تساوى الطرفين
بالنسبة الى تلك المقدمات المعروضة للهيئة قلنا يصح بالنسبة
الى ذات المقدمات مع قطع النظر عن الهيئة وانما قيد النظر
بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب وان
كان قد يفضى اليه فاتفاقا لا من حيث انه وسيلة اليه بناء
على ان لا ارتباط عقليا بين الكواذب حتى يكون بعضها
وسيلة الى بعض بذلك الارتباط او بناء على تخصيص فساد
النظر بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه وقيل
في تعريفه الى العلم بمطلوب خبرى والفرق بينه وبين الاول
ان الاول يتناول القطع والامارة بخلاف الثانى فانه يخص
القطعى لان الامارة لا يفيد العلم وعند المنطقيين قولان
اى قضيتان معقولتان او ملفوظتان كما في لفظ القضية
فصاعدا فيتناول المركب لانه قياس لا فيه عند المحققين
يكون عنه اى عن المركب من القولين فصاعدا وفي توحيد
الضمير وتذكيره اشارة الى ان الهيئة الاجتماعية لها دخل في

في حصول

في حصول النتيجة وانها داخلة في الدليل على ما هو مذهب
اصحاب التعريف قول والمراد به هو المعقول لا الاعم منه
ومن اللفظ كما في القول الاول لانه عبارة عن النتيجة وهي
لا تكون الا قضية معقولة فان قيل ان الدليل اعم منهما ولذا
عممنا القول الاول مع ان اللفظ لا يكون عنه المدلول
لانه لا يكون الا معقولا قلنا ان الملفوظ يكون عنه
المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع والمعقول يكون عنه
المدلول فيكون الملفوظ يكون عنه المدلول فان قيل فعلى
هذا يلزم ان لا يكون الدليل الملفوظ مما يكون عنه المدلول
بالذات بل بواسطة مقدمة اجنبية قلنا بطلانه ممنوع
لان كون المدلول عنه بالذات غير معتبر عندهم اصحاب
التعريف الاول ولو سلم انه معتبر عنه ايضا على ما هو المتبادر
من كلمة عن لكن ليس المعنى انه للفظ يكون عنه المدلول بالواسطة
بل المراد انه يكون عنه المدلول بالذات لكن بالنسبة الى العالم
بالوضع وذلك لان تعقل المعنى لا ينفك عن تلفظ العالم
بالوضع فتلفظه يكون عنه المدلول النية غاية ما في الباب
ان يكون بالنسبة الى بعض الاشخاص واعلم ان بهذا القيد
يخرج عن التعريف الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم الى اللازم
بعد تسليم دخولهما فيه لعدم كونهما قولا بمعنى سائل القضية
المعقولة وكذا يخرج القضية القضية المستلزمة لقضية اخرى
بديهة او كسبا كالقضية المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها
لانه لا يصدق عليها انها يكون عنها قول اخر بل يصدق عليها
انها يكون لها قول اخر بناء على الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم

عن الشيء او كذا يخرج مجموع اي قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احديهما
ضرورة استلزام الكل للجزء لما ذكرناه بعينه لان الجزء لا يحصل
عن الكل بل يلزم له وقيل يخرج هذا بقوله اخر لان الجزء ليس
غير الكل وليس شيء لانه قد خرج قبل هذا على ما ذكرناه وقيل
قولان فصاعدا استلزم لذاته قولا اخر قيل الفرق بينه وبين
الاول ان الاول يتناول البرهان والامارة من الاستقراء
والتمثيل والجدل والخطابة والشعر والمغالطي والسفسطي لعدم
اعتبار اللزوم فيه بخلاف الثاني فانه يخص البرهان لان غير
البرهان لا يستلزم لذاته قولا اخر فانه لا علاقة عقلية بين
الظن وبين ما يفيده لانتفاء ان الظن قد ينتفي مع بقاء ما يفيده
كما رايت فرس الامير في الباب وظننت انه في البيت ثم تبين
خلافه انتهى وفيه بحث لانه انما يتم لو جعل الامارة عبارة
عن الفرد الذي يفيد الظن ككون مركب الامير في الباب وكالطوف
بالليل وغيم السماء واما لو جعلت عبارة عما يفيد الظن او
الاعتقاد مفردا كان او مركبا فلا يتم لان بعض الامارة
المركبة قد يستلزم النتيجة قطعا كالقياس المركب من المقدمات
الظنية او الكاذبة على هيئة الضرب الاول او الثالث
من الشكل الاول مع وجود الشرائط المعتبرة فيه فان قلنا
انه يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل سارق وكذا قول
من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم
النتيجة قطعا وان لم يكن النتيجة بنفسها قطعية بل ظنية
واعتقادية لكون مقدماته ظنية واعتقادية كاذبة لان
تحقق الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم

فالحكم

فالحكم بعدم الاستلزام في الامارة علا على اطلاقه محل بحث
اللهم الا ان يراد بالاستلزام لذاته الاستلزام من جهة المادة
والصورة معا فان بهذا الاستلزام يخص البرهان والاستلزام
في الامارة انما يكون من جهة الصورة فقط كما ترى وتوضيحه
البرهان ما يكون مقدماته واستلزامه معا قطعيا والامارة
بخلافه فالقياس المركب من المقدمات القطعية على هيئة
الضرب الاول والثالث من الشكل الاول مع وجود شرائطه
برهان المركب على هيئة الضرب الثاني والرابع منه وعلى
هيئة الشكل الثاني والثالث والرابع سواء كانت مقدماته
قطعية او ظنية امارة لعدم الاستلزام فيها ولهذا وجب
ردها الى الاول وكذا الاستقراء الناقص والتمثيل الغير
المقطوع فيه العلة المشتركة امارة لعدم الاستلزام وكذا
القياس المركب من المقدمات الظنية او الكاذبة على
هيئة الضرب الاول والثالث من الشكل الاول امارة
لكون مقدماته ظنية لا لعدم تحقق الاستلزام فيه فتحقق
فيه الاستلزام فيتناوله التعريف المذكور ولا مخلص
عنه الا بما ذكرناه من ان المراد بالاستلزام لذاته من جهة
المادة والصورة معا فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين
على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس ومع ذلك
جعلوه شاملا للصناعات الخمس اجيب عنه بانهم انما
جعلوه شاملا لها باعتبار قيد اخر فيه اعني متى سلمت فانه
على تقدير تسليم مقدماته يتحقق الاستلزام في الكل واما
بدون هذا التقدير فانما يتحقق الاستلزام في البرهان

وهو ضعيف فان التسليم لامدخل له في الاستلزام اصلا لان
اللزوم لايتوقف على تحقق اللزوم واللازم على ما ذكرناه
وعلى القولين اى قولى الاصوليين والمنطقيين لابد فيه من مستلزم
للمحمول اى محمول المطلوب ثابت للمحمول للموضوع اى موضوع
المطلوب وهو المسمى بالحد الاوسط كالمتغير فانه ثابت للعالم
مستلزم للحدوث فان قيل بهذا انما يوجد في الضرب الاول
في الثالث من الشكل الاول فقط واما الضربان الباقيان
منه فقد انتفى فيهما الاستلزام لكون كبراهما سالبتان وكذا
في الضرب الاول والثالث من الشكل الثاني وفي الضربين الاخيرين
منه انتفى الاستلزام والثبوت معا لان الواسطة فيهما سلب
عن الموضوع فانتفى الثبوت والمطلوب استلزام الواسط
والفرض عكسه فانتفى الاستلزام وفي ضروب الشكل الثالث
انتفى الثبوت وفي ضروب الرابع انتفى الامران معا قلنا نعم
الا ان باقي الضروب والاشكال بل القياس الاستثنائي كلها
يرجع الى الاول فانا لو قلنا لاشيء من الانسان بجماد وكل حجر جماد
من الشكل الثاني فالمطلوب فيه نفي الحجرية عن الانسان والوسط
نفي الجماد عنه ولاشك في استلزامه لنفي الحجرية وفي ثبوته
للانسان فكانه قيل الانسان سلب عنه الجمادية وكل ما سلب عنه
الجمادية سلبا عنه الحجرية من الشكل الاول الانسان سلب عنه الحجرية
ومثل هذا اسمي موجبة سالبة المحمول صغرى وسالبة الطرفين
كبرى والصغرى لازمة لقولنا لاشيء من الانسان بجماد والكبرى
لازمة لقولنا وكل حجر جماد على طريقة عكس النقيض للقدماء
وقس على هذا والموجبة السالبة المحمول يصح لصغروية الشكل

الاول وبهذا التاويل يمكن اجراؤه في نحو العالم متغير وكل
متغير حادث بان يقال العالم مما ثبت له التغير وكل ما ثبت له
التغير ثبت له الحدوث فالعالم ثبت له الحدوث لكنه لاحاجة
اليه في مثله ومن مقدمتين ايضا اى كما لابد له من مستلزم
مذكور تبتنى احديهما عن الاستلزام اى استلزام استلزم
للمحمول وهو الكبرى والاخرى عن الثبوت اى ثبوت المستلزم
للموضوع وهو الصغرى اعلم ان لزوم المقدمتين فيه ظاهر
على قول المنطقيين لانهم قالوا انه قولان فصاعدا واما
على قول الاصوليين فانما يجيان فيه من حيث يتعلق به النظر
لان النظر لابد فيه من ترتيب امور معلومة واقلها يوجد بهو فيه
قولان وان المراد بالاستلزام ههنا اعم من العادي والتوليدي
والاعدادي فيعم المذاهب الثلاثة فان كانتا اى المقدمتان
منطقيين فبرهان لانه يكون كل من مقدمتيه واستلزامه
قطعيا اما مقدمتاه فعلى ما فرضناه واما استلزامه فلاشتماله
على مستلزم للمطلوب ثابت للموضوع والا اى وان لم يكن
مقدمتاه قطعيين فامارة لان مجرد الاستلزام لايكفي
في كون الدليل برهانا بل لابد معه من قطعية المقدمة ايضا والحجة
هو البرهان لافادته اليقين لكون مقدماته واستلزامه
قطعيين معا بخلاف الامارة فانها اما مفرد كالطوف بالليل
ومركب وهو الاستقراء والتمثيل والقياس المركب على هيئة
الشكل الثاني والثالث والرابع وعلى هيئة الضرب الثاني
والرابع من الشكل الاول سواء كانت مقدماته قطعية او ظنية
القياس المركب هيئة الضرب الاول والثالث من الاول اذا كانت

مقدماته ظنية والكل لا يفيد اليقين اما المفرد فلعدم علاقة
عقلية بينه وبين ما حصل منه من الادراك فيجوز التخلف
فلا يفيد الا ظنا واما الاستقراء فلا يفيد يقينا لجواز التخلف
فيه الا اذا كان تاما مقسما وكذا التمثيل الا اذا كان العلة
المشتركة فيه قطعية فح يرجعان الى القياس البرهان على
ان اثبات قطعية العلة المشتركة فيه مشكل جدا على ما في
المواقف لجواز خصوصية الاصل اي المقيس عليه شرطا
لوجود الحكم فيه او خصوصية الفرع اي المقيس مانعا عن وجوده
فيه واما القياس على غير هيئة الضرب الاول والثالث
من الشكل الاول فلعدم الاستلزام فيه واما القياس المركب
على هيئة الضرب الاول والثالث من الاول فلظنية مقدماته
على ما هو الفرض لكن بعض الامارة قد يفيد الاعتقاد فوق
الظن دون اليقين اذا كانت مقدماتها معتقدة قدم
كقول معتقد قدم العالم انه قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
فانه يفيد الاعتقاد بان العالم مستغن عن المؤثر ولا بد ان ينتهي
مقدماته اي مقدمات الدليل مطلقا برهانا او امارة الى
الضرورية قطعا للدور او التسلسل المانعان عن الاكتساب
على ما فان قدم انفا مقدمات البرهان لا بد وان يكون
قطعية فما معنى انتهائها الى الضرورية قلنا القطعية لا يستلزم
الضرورية لان النظريات قد يكون قطعية ايضا فالمراد
بقطعية المقدمات فيما سبق قطعية المقدمات الاول وهي اي
المقدمات الضرورية ثمانية بحسب الاستقراء الاوليات وهي
ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما

سواء كان تصور الطرفين كسبيا او بديهيا نحو الكل اعظم من
الجزء وقضايا قياساتها معها نحو الاربعة زوج وهي فرعية
من الاوليات والمشاهدات وهي ما يحكم فيها بمجرد الحس الظاهر
من غير احتياج الى نظر العقل نحو النار حارة والشمس مضيئة
والوجدانيات وهي ما يحكم فيها الحواس الباطنة من غير
احتياج الى النظر العقل ايضا نحو ان لنا جوعا وعطشا
والما ولذاتا وانما لا يحتاج في المشاهدات والوجدانيات
الى نظر العقل لان بهايم ايضا تدرك المحسوسات بالحواس
الظاهرة والباطنة لكن هذا بناء على ان يراد فيها القضية
بالشخصية لانه ان اريد بها القضايا الكلية التي تستفاد
من الاحساس بالجزئيات فيحتاجان الى النظر العقل والحدسيات
وهي قضايا مبدأ الحكم فيها حدس قوي يزول معه الشك كعلم
الصانع لاتقان فعله وكعلمنا بان نور القمر مستفاد من
الشمس لما شاهدنا اختلاف القمر في تشكلاته النورية بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس ولا بد فيها من تكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي بانه كذا وكل ما كان كذا فهو كذا والفرق
بينه وبين النظر ان النظر مسبوق بالقصد والاختيار في ترتيب
المقدمات وملاحظتها بخلاف الحدس فان سنوح المقدمات
وترتيبها فيه ومعي لا قصد والمجربات وهو ما يحكم به العقل
بواسطة الحس مع التكرر ومع قياس خفي وهو ان الوقوع
المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لو لم يكن اتفاقيا بل لا بد
هناك بسبب اذا علم حصوله حكم بوجود المسبب قطعا
مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وان شرب السقمونيا

مسهل و الفرق بينهما و بين الحدسيات ان السبب هنا معلوم
السببية مجهول الماهية وفي الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا والمتواترات وهي ما نحكم بها بمجرد خبر جماعة
يمتنع تواطئهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة و مدينة ومحمد عم
واسكندر ولابد فيه من تكرار اخبار حتى يحصل اليقين ولا
يشترط فيه عدد معين على الاصح وكذا لا يشترط فيه قياس
خفي على الاصح والوهميات في المحسوسات وهي ما يحكم العقل
بها بمجرد الوهم نحو كل جسم في جهة وحينئذ فان حكم الوهم
في المحسوسات صادق بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات
الصرفة والعمدة في هذه الضروريات هي الاوليات ثم
الفطريات ثم المشاهدات فانها وان كانت حجة
للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على الغير الا اذا شاركه
في الامور المقتضية لها من الحدس والوجدان والتجربة
والتواتر والظنية اي التي تجري في الامارات فقط ربع مسلمات
تقبل على انها مبرهنة في موضع اخر كمسائل اصول الفقه
اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها
مبرهنة في موضعها ومشهورات اتفق عليها الجم الغفير
سواء كان شهرته عند الكل نحو العدل حسن والظلم قبيح
او عند الاكثر نحو الاله واحد او عند طائفة نحو التسلسل
مطلقا محال ومقبولات يوجد ممن حسن الظن فيه انه
لا يكذب كالماخوذ من العلماء الاخيار والحكماء الابرار
واما الماخوذ من الانبياء عم فانها قطعية بقيد اليقين
لانهم عرف صدقهم بدلالة المعجزة ومقرونة بالقراين كنزول

فانه مشهور عند المتكلمين دون الحكماء
منه

المطر

المطر لوجود السحاب الرطب ولابد من صورة عطف
على قوله مقدمتين وهي الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدمتين
مع رعاية الشرائط المعتبرة فيه وذلك لان المقدمات
المتفرقة لا تؤدي الى المطلوب فلابد له من ترتيب مخصوص
وهو الهيئة وهي خارجة عن الدليل عند الاصوليين وداخلة
فيه عند المنطقيين كما سبق ايضا اي كما لابد من المقدمتين
وهي اي الصورة او الدليل باعتبار الصورة استثنائي
ان ذكر في الدليل عين النتيجة او نقيضها بالفعل نحو ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكنها طالعة فالنهار
موجود والمراد بكون عين النتيجة مذكورة فيه بالفعل
ذكر طرفيها على الترتيب المذكور فيها والا فالنتيجة ونقيضها
قضية بالفعل بخلاف المذكور في الدليل لانه لا حكم فيه لكونه
مقدمة واقتراني ان لم يذكر فيه عين النتيجة ولا نقيضها
بالفعل على المعنى الذي ذكرناه والاول متصل ومنفصل لان
احدى مقدمتيه شرطية فان كان فيها حرف الشرط والجزاء
فمتصل وان كان فيها حرف الانفصال فمنفصل وشرط
انتاج الاول ان يكون الاستثناء فيه بعين المقدم فينتج
عين التالي لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم او
او بنقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم
ولا استثناء عين التالي لجواز ان يكون اللازم اعم ولا
يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم ولا من وجود الخاص
نعم لو قدر التساوي بينهما ينتج ذلك لكنه لخصوص المادة

لا لذات القياس والنتيجة ما يلزم ذات القياس وشرط
انتاج الثاني اي المنفصل التنافي بين جزئيه وذلك لانه
لا لزوم فيه صريحا والا لرجع الى المتصل فلولا التنافي ايضا لكان
وجود احد جزئيه لا يستلزم وجود الاخر لعدم اللزوم بينهما
ولا عدمه لعدم التنافي المقتضي له وكذلك لا يستلزم عدم
احدهما عدم الاخر لعدم اللزوم صريحا ولا وجوده لعدم التنا
في المقتضي له فلا يصح الاستدلال به اصلا لانه اما بوجود الملز
الملزوم على وجود اللازم او بعدم اللازم على عدم الملزوم
فان كان التنافي اثباتا ونفيا معا فحقيقي فينتج اربعا باثبات
كل جزء نقيضي اي الاخر لامتناع جمعهما وبنقيض كل جزء عين
الاخر لامتناع خلوهما نحو العدد اما زوج او فرد لكنه فرد
ولكنه ليس بزوج ولكنه ليس بفرد فيلزمه نقيض المستثنى
وان كان اثباتا فقط فمانعة الجمع فينتج باستثناء عين كل نقيض
الاخر نحو الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان ولكنه
حيوان فليس بجماد ولو قيل لكنه ليس بجماد او ليس بحيوان لم
ينتج فهو حيوان او فهو جماد لجواز انتفائهما كما في الشجر
وان كان نفيا فقط كمانعة الخلو فينتج باستثناء نقيض
كل عين الاخر دون العكس نحو الجسم اما لا رجل ولا امراة
لكنه ليس بلا رجل فهو لا امراة او ليس بلا امراة فهو لا رجل
ولو قيل لكنه لا امراة فليس لا رجل او لكنه لا رجل فليس لا امراة
لم يصدق لاجتماعهما في الحجر والثاني اي الاقتراني ان كان الحد
الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل
الاول او محمولا فيهما فهو الشكل الثاني او موضوعا فيهما فهو

اي غير نام وليس المراد به عدم الحيوان
منه

الشكل

الشكل الثالث او عكس الاول فهو الشكل الرابع وانما رتب
على هذا النسق لان الاول على نظم ينتقل فيه الذهن من المحكوم عليه
الى الوسط ومنه الى المحكوم به بلا كلفة والثاني يشاركه في اشرف
مقدمتيه وهو الصغرى المشتملة على موضوع النتيجة الذي هو الذات
والثالث يشاركه في المقدمة الاخرى والرابع مخالف له فيهما
فصار بعيدا عن الطبع والاول بينها لانحصار علة الانتاج فيه
وذلك لان حقيقة الدليل عبارة عن مستلزم للمحمول ثابت
للموضوع وجهة دلالة الدليل على المدلول عبارة عن اندراج
موضوع الصغرى في موضوع الكبرى فيثبت لموضوع الصغرى
ما يثبت لموضوع الكبرى نفيا او اثباتا فيلتقي موضوع الصغرى
ومحمول الكبرى وهي النتيجة وكلا هذين محصور في الشكل الاول فلا
انتاج في نفس الامر الا له والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظة
سواء صرح به او لا وليس من شرط ملاحظة التمكن من تغييره
ولهذا قالوا ان باقي الاشكال والادلة يرد اليه وشرط انتاجه
اي انتاج الاول امران احدهما ان يكون صغراه موجبة او في
حكمها ليتحد الاوسط في المقدمتين فيحصل في القياس او يكرر
جامع بين طرفي المطلوب وذلك لان الحكم في الكبرى والاكبر
على ما هو متصف بثبوت الاوسط ايجابا لا لان اتصاف ذات
الموضوع بعنوانه بطريق الايجاب التقييدي قطعا فلو كانت
الصغرى سالبة كان المعلوم ثبوته للاصغر هو الاوسط بطريق
السلب فيلزم ان لا يتحد الاوسط في المقدمتين بان يكون
سلبيا في الصغرى ثبوتيا في الكبرى فلا يتحد الوسط ولا يتعدى
الحكم بالاكبر في الكبرى الى الاصغر فلا ينتج فان قيل كيف يتحد كو على

فيهما مع انه يراد به في الصغرى مفهومه لكونه محمولا وفي الكبرى ما صدق
عليه لكونه موضوعا قلنا المراد بالاتحاد ههنا ان المفهوم الذي
جعل محمولا في الصغرى هو بعينه يجعل وصفا عنوانيا في الكبرى
ليندرج الحد الاصغر تحت الاوسط المندرج تحت الاكبر فيحصل به
جهة الدليل لانه والمراد بكونها في حكم الموجبة ان يكون سالبة
يستلزم الموجبة نحو لا شيء من ج ب فانه لو جعل صغرى
لقولنا وكل ما ليس ب ا ينتج كل ج ا لان لا شيء من ج ب
وان كانت سالبة لكنها في حكم الموجبة لاستلزامها موجبة
سالبة المحمول وهي قولنا كل ج هو ليس ب وهي يصلح
لصغروية الشكل الاول لوجود اتحاد الوسط فيها في الطرفان
وانما استلزمها لان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس
الامر يستلزم صدق ان الموضوع منتف عنه المحمول اذ لو
صدق انه ليس بمنتف عنه المحمول لم يكن انتفاؤه عنه
صادقا في نفس الامر وذلك خلاف المفروض ثم الفرق
بين موجبة سالبة المحمول وبين موجبة معدولة المحمول
ان الاول ما سلب فيها محمولها عن موضوعها ثم اثبت
ذلك السلب له فتشتمل على مفهوم السالبة مع امر زايد
هو اثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع واما الثاني
فهي ما اثبت فيها عدم او وجودي للموضوع فانت اذا لاحظت
مفهوم الكتابة واضفت اليه مفهوم العدم ثم حكمت على
الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية
موجبة معدولة المحمول وان نسبت مفهوم الكتابة الى شيء
وسلبته عنه حكمت عليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة

المحمول

المحمول والاول لا يقتضي وجود الموضوع والثاني يقتضيه
لان مال الاول في الحقيقة الى السلب ومال الثاني الى الايجاب
وثانيهما ان يكون كبراه كلية ليعلم اندراج الاصغر تحت الاوسط
اذ لو كانت جزئية لجاز كون الوسط في الصغرى اعم من الموضوع
في الكبرى بعضا من ذلك الاعم غير الحد الاصغر فلا يندرج
الاصغر تحت الاوسط فلا ينتج فباعتبار الشرط الاول سقط
ثمانية اضرب من الضروب الستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات
الاربع في الكبريات الاربع وهي السالبتان صغرى مع الكليتين
والجزئيتين كبرى وباعتبار الشرط الثاني سقط الاربع
الاخر وهي الموجبات صغرى مع الجزئيتين كبرى وبقي الاربع
المنتجة للمطالب الاربع نحو كل وضوء عبادة وكل عبادة
بنية ينتج كل وضوء بنية وكل وضوء عبادة وكل عبادة
لا تصح بدون النية ينتج كل وضوء لا يصح بدون النية وبعض
الوضوء بنية وبعض الوضوء عبادة وكل عبادة لا يصح بدون
النية ينتج بعض الوضوء لا يصح بدون النية وشرط الشكل
الثاني امران ايضا ا كشرط الاول احدهما اختلاف مقدمتيه
بالايجاب والسلب لانه لا ينتج الا برده الى الاول ولا يرد
اليه الا بعكس احدى مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبرى
لانه لا يخالف الاول الا في كبراه لكون الحد الاوسط محمولا فان
كانت المقدمتان موجبتين لا يمكن ذلك لان عكس
ما يعكس منهما موجبة جزئية لان عكس الموجبة كذلك و
الموجبة الجزئية لا يصلح كبرى للشكل الاول وان كانتا
سالبتين امكن فيه ذلك لكن لا ينتج اذ يصير الصغرى ح

في الشكل الاول سالبة وذلك لاينتج في الاول على ما عرفت
فوجب اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ۞ وثانيهما
كلية كبراه وذلك لما عرفت انه لابد في الرد الى الاول من عكس
احدى مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبرى للاول فان كانت
التي تنعكس هي الكبرى فواضح انها كانت سالبة عكس الجزئية
جزئية لايصلح كبرى الاول وان كانت هي الصغرى فلابد ان
يكون صغراه سالبة كلية ليكون عكسها كليا صالحا لكبرى
الاول وكبراه موجبة كلية والا لكانت موجبة جزئية لكالسالبة
بمقتضى الشرط الاول فيكون القياس الحاصل بالرد مركبا
من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى فينتج سالبة
جزئية من الاول موضوعها ما هو اكبر في الشكل الثاني و
محمولها ما هو اصغر فيه فلابد من عكس النتيجة ليحصل المطلوب
من الثاني وهو سلب الاكبر عن الاصغر والسالبة الجزئية
لاتنعكس وان جعلها سالبة المحمول وعكستها صار السلب
جزء من الموضوع في العكس فيكون موجبة سالبة الموضوع
وليست نتيجة القياس في الثاني فوجب ان يكون كبراه
كلية وباعتبار هذين الشرطين سقط اثنى عشر ضربا السالبة
الكلية صغرى مع السالبتين ومع الجزئية الموجبة كبرى
والجزئية الموجبة صغرى مع الموجبتين ومع الجزئية السالبة
كبرى والموجبة الكلية صغرى مع الموجبتين ومع الجزئية
السالبة كبرى والموجبة الكلية صغرى مع الموجبتين ومع
الجزئية السالبة كبرى والجزئية السالبة صغرى مع السالبتين
ومع الجزئية الموجبة كبرى ويبقى الاربعة الموجبتان صغرى

مع السالبة

مع السالبة الموجبة كبرى الكلية كبرى والسالبتان صغرى
مع الموجبة الكلية كبرى ولاينتج الاربعة الا سالبة كلية او
جزئية لما عرفت انه ينتج الا بعد الرد الى الاول وكبراه بعد الرد
يكون عكس سالبة كلية ابدا الا ان رده اليه بعكس احدى مقدمتيه
وجعل الحاصل من العكس كبرى الاول فلابد ان يكون تلك
المقدمة سالبة كلية لتنعكس الى كلية اذ غيرها لاتنعكس
اصلا كالسالبة الجزئية او تنعكس الى جزئية وذلك لاتصلح
كبرى فالقياس الحاصل بعد الرد كبراه سالبة ونتيجة مثل
لايكون الا سالبة وهي بنفسها او بعكسها السلبي نتيجة الثاني
نحو كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول
الصفة ينتج كل غائب لايصح بيعه بعد الرد الى الاول بعكس
الكبرى ونحو كل غائب ليس معلوم الصفة وكل ما يصح بيعه
معلوم الصفة ينتج كل غائب لايصح بيعه بعد رده الى الاول
بعكس الصغرى وجعله كبرى وعكس النتيجة ونحو بعض الغائب
مجهول وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ينتج بعض الغائب لايصح
بيعه بعكس الكبرى كما في الاول ونحو بعض الغائب ليس
بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم ينتج بعض الغائب لايصح
بيعه بعكس الكبرى عكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمعلوم
لايصح بيعه وهو مع الصغرى المذكورة ينتج تلك النتيجة
فان قيل فالقياس ح من التبيين فليس من الشكل الاول
قلنا نؤول الصغرى بالموجبة السالبة المحمول وشرط الشكل الثالث
اعلم ايضا احدهما ان يكون صغراه موجبة او في حكمها لانه
لاينتج الا بالرد الى الاول ولايرد اليه الا بعكس احدى مقدمتيه

وجعلها صغرى لانه موافق للاول في الكبرى لكون الواسط
موضوعا في كبراهما فان كانت صغراه سالبة فالمقدمة التي
تنعكس اما الصغرى او الكبرى فان كانت الصغرى فاذا
عكستها لزم ان يكون الصغرى سالبة في الاول فلم ينتج من
الاول ثم لو قلبت المقدمتان ح ارتد الى الشكل الرابع من
موجبة صغرى وسالبة كبرى ينتج سلب الاصغر عن بعض
الاكبر وهو ليس بمطلوب ولا ينعكس اليه وان كانت الكبرى
وهي اما سالبة او موجبة فان كانت سالبة
عكسها السالب صغرى للاول والصغرى السالبة فرضنا كبرى كان
القياس من سالبتين فلم ينتج في شكل اصلا ولا قياس
كبرى كان القياس من سالبتين فلم ينتج في شكل اصلا اذ لا
قياس من سالبتين في شكل وان كانت موجبة فعكسها
جزئية فنجعلها صغرى والصغرى كبرى وهي سالبة فرضا و
فينعقد قياس من الشكل الاول من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية والمطلوب عكسها
لكن السالبة الجزئية لا تنعكس ومعنى كونه في حكم الموجبة
قدمه بيانه وثانيهما ان يكون احدى مقدمتيه كلية لانه لابد
من ارتداده الى الاول فان كانت كلتا المقدمتين جزئية
لا يصلح شيء كبرى للاول لا بنفسها ولا بعكسها لان عكس
الجزئية جزئية فباعتبار هذين الشرطين سقطت عشرة
اضرب السالبتان صغرى مع الاربع كبرى والجزئية صغرى
مع الجزئيتين كبرى وبقيت ستة اضرب من موجبتين كليتين
نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي فيرد الى الاول

اذا جعلت الصغرى التي فرضناها
صغرى للشكل الثالث وهي السالبة
كبرى للاول كان القياس اه
منه

بعكس الصغرى

بعكس الصغرى ومن جزئية وكلية موجبتين نحو بعض البر
مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي فيرد بعكس الصغرى
ايضا ومن كلية وجزئية موجبتين نحو كل بر مقتات وبعض
البر ربوي فبعض المقتات ربوي فيرد بعكس الكبرى وجعله صغرى
فينتج بعض الربوي مقتات وينعكس الى بعض المقتات ربوي
وهو المطلوب ومن موجبة كلية وسالبة كلية نحو كل بر مقتات
وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يصح بيعه
بجنسه متفاضلا ويرد بعكس الصغرى ومن موجبة جزئية وسالبة
كلية نحو بعض البر مقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا
فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويرد بعكس الصغرى
ايضا ومن موجبة كلية وسالبة جزئية ينتج سالبة جزئية ويرد
بعكس الكبرى وجعلها صغرى والصغرى كبرى لينتج ما ينعكس
الى المطلوب ولا بد فيه من اعتبار الكبرى موجبة سالبة المحمول على
ما مر ولا ينتج الشكل الثالث الا جزئية موجبة او سالبة و
ذلك لان الصغرى لكونها عكس احدى المقدمتين مع وجوب
ايجابها في الاول يكون عكس موجبة او ما في حكمها فيكون جزئية
وجزئية الصغرى لا ينتج الا جزئية والضروب المنتجة للرابع
خمس عند القدماء وطريق رده الى الاول ما بعكس المقدمتين
مع بقاء الترتيب او بعكس الترتيب مع بقاء المقدمتين
على حالهما وطريق رد الاستثنائية الى الاول بجعل الملزوم
اي محمول المقدم وسطا وبجعل ثبوته اي ثبوت ذلك
الملزوم لموضوعه والمراد به المقدمة الاستثنائية صغرى
وبجعل استلزامه اي استلزام الملزوم لمحمول المطلوب اي

اى المقدمة القائلة باللزوم كبرى ان استثنى عين المقدم نحو
ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان فيقال هذا انسان
وكل انسان حيوان ينتج هذا حيوان وان استثنى نقيض التالى
يجعل الاستثنائية صغرى وحمل نقيض محمول المقدم على نقيض
محمول التالى كبرى نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان
فيقال هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بانسان وفى قولنا
العدد اما زوج او فرد لكنه زوج يقال هذا زوج وكل زوج ليس
بفرد وفى لكنه ليس بفرد هذا ليس بفرد وكل ما ليس بفرد فهو زوج
ولما فرغ من الادلة العقلية شرع فى الادلة النقلية فقال الثالث
وهو ما يتركب من العقل والنقل هو الخبر الصادق اى المطابق للواقع
وهو المشهور فى تعريف الصدق اعلم ان الجملة الخبرية كزيد قائم او ليس
بقائم مثلا مشتملة على حكم ايجابى او سلبى معقول للمخبر فى خبره
ويعبر عنه بالنسبة التامة الذهنية فهذه النسبة ان طابقت النسبة
التى بين زيد والقيام فى نفس الامر فى الكيفية فالخبر صادق وان لم
يطابقها فالخبر كاذب وتحقيقه ان الجملة الخبرية تدل على نسبة تامة
ذهنية مشعرة بحصول نسبة اخرى فى الواقع موافقة للاولى فى الكيفية
وهذه النسبة الاخرى مدلولة للخبر ايضا بواسطة النسبة الاولى و
المقصودة بالافادة هى الاخرى فان كانت هذه النسبة الاخرى
المدلول عليها بطريق الاشعار حاصلا كان الخبر صادقا والا كان
كاذبا ومن ثمة قيل ان صدق الخبر ثبوت مدلوله وكذبه تخلف
مدلوله عنه ولا استحالة فى ذلك لان دلالة الجملة الخبرية على
النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالتها على حصول النسبة
الاخرى بواسطة الاولى بطريق الاشعار بلا استلزام عقلى

فجاز

فجاز ان يتخلف عنها مدلولها بلا واسطة فضلا عن مدلولها بواسطة
وهذا معنى ما قيل ان مدلول الخبر هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلى
وقيل صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته له و
وقيل صدقه مطابقته الواقع والاعتقاد معا وكذبه عدم مطابقته لهما
ثم اعلم ان الصدق والكذب من خواص المركب الخبرى لا يتجاوزان
الى التقييد والانشائى ويستدلوا عليه بوجوه اقواها ان النسب
الذهنية فى المركبات الخبرية تشعر من حيث هى بوقوع نسبة اخرى
خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها وهو معنى الاحتمال للصدق والكذب واما النسب
فى المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هى بوقوع نسبة
اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما شعرت بذلك من حيث
ان فيها اشارة اجمالية الى نسبة خبرية مثلا اذا قلت يا زيد
الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر
من حيث هى بان العقل ثابت له فى الخارج بل من حيث
ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر
الى الافهام ان لا يوصف شىء الا بما هو ثابت له فالنسب
الخبرية تشعر من حيث هى بما يوصف باعتباره بالمطابقة اى
الصدق والكذب بخلاف النسب التقييدية فانها لا تشعر
من حيث هى فلا يجرى فيها احتمال الصدق والكذب واما الا
الانشائية فلانها لا خارج لها حتى يتصف بالمطابقة واللامطابقة
واستدل بعضهم بان مناط الصدق والكذب هى النسبة التى
قصد المتكلم اثباتها او نفيها وهى النسبة الخارجية والنسب
التقييدية ليست كذلك واستدل بعضهم بان النسب

التقييدية يجب ان يعرفها المخاطب ولذا قيل الاخبار بعد العلم بها
اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار والنسبة المعلومة لا
يحتمل الصدق والكذب وفيه نظر لان احتمال الصدق والكذب من لوازم
ماهية الخبر ولا مدخل فيه لعلم المخاطب والمتكلم بل وخصوصية المخبر
ايضا والا لزم ان لا يكون نحو السماء فوقنا والارض تحتنا واجتماع
النقيضين محال خبرا لعدم احتمال الكذب وهو اى الخبر الصادق
على نوعين المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يجوز العقل
توافقهم على الكذب اى مجرد كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز
العقل كذبهم بقرينة خارجية كخبر جمع بقدوم زيد عند تسارع
اهله واختلف فى اشتراط العدد فى بلوغه حد التواتر من خمسة عشر
او اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين والصحيح انه لا يشترط
وانما نعلم ذلك بوقوع العلم بمضمونه من غير شبهة فان
قيل العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور قلنا ان
نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بوقوع العلم بمضمونه
سبب للعلم بالتواتر فلا دور وهو اى المتواتر يوجب العلم
اليقينى الضرورى بمضمونه وهو مختار عامة العلماء وقيل
يوجب العلم اليقينى الاستدلالى كالعلم بوجود مكة ومدينة محمد عم
واسكندر فانا نعلم هذه الاشياء يقينا على القولين وهذا
ليس بالاخبار واختار بعض الاشاعرة هذا القول والاول
اصح لان العلم به يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين
لا اهتدا لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات ولانه
لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم
الاستدلالية كذلك لكنه لم يجز فان قيل ان الاستدلال ليس

الا ترتيب

الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فى المتواتر لان
العلم به لا يحصل الا بعد ان يلاحظ ان المخبر عنه امر محسوس و
والمخبرين جماعة لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب وكل ما كان
كذلك يفيد العلم فالمتواتر يفيد العلم وانه لو كان ضروريا
لما اختلفوا فيه وقد اختلف فيه السمنية والبراهمة فانهم قالوا
انه يفيد الظن وقيل انه يفيد الطمانينة فوق الظن دون اليقين
قلنا لا يلزم من مجرد ملاحظة تلك المقدمات المرتبة كون القضية
الحاصلة منها نظرية لان ترتيب تلك المقدمات ممكنة فى جميع
الضروريات بل فى اجلى البديهيات نحو الكل اعظم من الجزء لانه
مركب منه ومن غيره وكل ما كان كذلك فهو اعظم منه فلو كان
مجرد ملاحظة تلك المقدمات مقتضية لنظريتها لزم ان لا
لا يوجد ضرورى واللازم باطل بل لا بد فى كونها نظرية مع تلك
الملاحظة من العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب والسمنية
قوم من عبدة الاوثان والبراهمة قوم من منكرى الرسالة والنبوة
فلا يعتد قولهم والقول بالطمانينة باطل ايضا لتاديته الى الكفر
فان وجود الانبيا ومعجزاتهم لا يثبت عندنا الا بالتواتر
فلو لم يوجب اليقين لم يثبت العلم لاحد فى زماننا بنبوتهم
فان قيل ان اليهود قد اخبروا بقتل عيسى عم وصلبه و
تابيد دين موسى عم بالتواتر فلو افاد الخبر المتواتر اليقين
لما احتمل خبرهم الكذب لكن الله تع كذبهم فى قوله وما قتلوه
وما صلبوه ولكن شبه لهم قلنا كون خبرهم هذا متواترا ممنوع
بل مرجعه الى الاحاد فان الذين دخلوا على عيسى عم وزعموا انهم
قتلوه كانوا سبعة نفر او ستة وهم لا يعرفون المسيح عم بحليته وانما

جعلوا الرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه و
زعموا انهم قتلوا عيسى والشرع والخبر ومثله لايثبت التواتر
وكذا الخبر بصلبه على ان المصلوب ينظر من بعيد والهيئة تتغير بالصلب
فيتمكن فيه الاشتباه فلا يتحقق التواتر في صلبه ايضا فان قيل
خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن لايوجب اليقين قلنا
ربما يكون مع الاجتماع قوة لايكون مع الانفراد كقوة الحبل
المؤلف من الشعرات والنوع الثاني خبر الرسول وخبر الرسول
المؤيد بالمعجزات المعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله ودلالتها على الصدق ليست عقلية
بحيث يمتنع التخلف عنه كما في دلالة الفعل على فاعله لان
الخوارق قد يتخلف عن الدلالة على صدق الرسول كانفطار
السموات وانتشار الكواكب عند فرم الدنيا وقيام الساعة
فانه لارسالة هناك حتى تدل عليه فلو كانت دلالتها عقلية
لما تخلفت من مدلولها ولاسمعية ايضا والا لزم الدور بل هي
دلالة عادية بان اجرى الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبها
وان جاز التخلف عنها على ما ذهب اليه الماتريدية وبعض
الاشاعرة فان قيل المراد هو الذي قصد به اظهار صدق الرسول
لامطلقا ولاخفاء في امتناع تخلفه عن مدلوله قلنا هذا الامتناع
جاء من خصوص المادة لامن ذات الدليل وقال ابو الحسن
الاشعري واكثر اصحابه ان دلالة المعجزة على الصدق قطعية يمتنع
عنها التخلف وان لم نعلم وجه دلالتها بعينه ولهذا قالوا ان
خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه تعالى لكونه ممتنعا
وهو اي خبر الرسول اما متواترا او مشهورا او احاد والاول يوجب

علما

علما يقينا استدلاليا في الشرعية والعقلية وكذا ما سمع من فيه
اي من فم رسول الله عم اما كونه موجبا له لليقين فلكونه
خبر من علم صدقه علما عاديا او قطعيا على الخلاف الذي
ذكرناه واما كونه استدلاليا فلتوقفه على الاستدلال و
وترتيب المقدمات بان يقول انه خبر من علم صدقه وكل خبر
كذلك يفيد اليقين فان قيل قدم ان المتواتر يفيد العلم
الضروري لا الاستدلالي على الصحيح قلنا الكلام هنا في حصول العلم
مما ثبت انه خبر الرسول تواترا او سماعا من فيه وفيما سبق في حصول
العلم من التواتر نفسه وبينهما بون بعيد فانه يجوز ان يفيد
النقل التواتر من رسول الله والسماع من فيه العلم الضروري
بكون المنقول والمسموع قول الرسول ولا يلزم منه ان يفيد
المنقول والمسموع علما ضروريا مضمونه بل يفيد علما استدلاليا
لتوقفه على ترتيب المقدمات بخلاف افادة التواتر نفسه العلم
واما ايجابه له في الامور الشرعية التبليغية مما يحتاج فيه الى النقل
فلانه لو لم يوجبه لجاز كذبه فيها عقلا ولو جاز كذبه عقلا
لبطل دلالة المعجزة على صدقه هف فان قيل هذا الصحيح على مذهب
من يقول ان دلالة المعجزة على الصدق قطعية لان الجواز العقلي
ينافي القطعية واما على مذهب من يقول ان دلالتها عادية
فلا لان جواز الكذب عقلا لا ينافي دلالتها عليه عادة قلنا
ان ايجابه لليقين ايضا عادي فالمعنى انه لو لم يوجب اليقين
ايجابا عاديا لجاز كذبه عادة وعقلا ولو جاز كذبه عادة وعقلا
لبطل دلالة المعجزة عليه مطلقا واما ايجابه في الامور العقلية
فلانه ثبت بالدلالة القاطعة عصمته عن الكذب خلافا للا

للاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة النقلية يفيد الظن
لا اليقين لان افادة اليقين يتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الموضوعة المنقولة عن النبي عم بازاء معنى وعلى كونه مرادا له عم
والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصول هذه
الثلاثة تثبت برواية الاحاد وفروعها تثبت بالاقيسة وكل
من رواية الاحاد والاقيسة ظني والثاني يتوقف على عدم النقل
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والت
والتاخير وكل منها لا جزم بانتفائه لجواز ها في نفسها بل غايته
الظن ثم بعد الامر الاول والثاني لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي
الدال على نقيض ما دل عليه النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض
يقدم على النقلي قطعا اذ لا يمكن العمل بهما معا ولا بنقيضهما
معا لبطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما وفي تقديم النقلي
على العقلي ابطال الاصل بالفرع وهو يستلزم ابطال الفرع ايضا
فلزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته فما ادى تصحيحه الى
عدم صحته باطل فتقديمه باطل فيتقدم العقلي بالضرورة بان
يأول النقلي عن معناه الى اخر مثل قوله تع الرحمن على العرش استوى
فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس عليه تع فيأول بالاستيلا لكن العلم بعدم المعارض العقلي
ليس بقطعي اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يستلزم عدم الوجود
لجواز وجوده ولم نطلع فقد تحقق ان دلالة الادلة النقلية
يتوقف على امور ظنية والموقوف على الظنية ظني فلا يوجب
اليقين قلنا ان من الاوضاع ما هو معلوم لنا بطريق التواتر
كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات

اى الظن بانتفاء كل من تلك الامور
منه

هيئات

هيئات المفردات والمركبات والعلم بكونه مراد الشارع يحصل
بمعونة قراين مشاهدة من الشارع او متواترة بحيث تدل
على انتفاء الاحتمالات المذكورة بحيث لا يبقى فيه شبهة اصلا
فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة
المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول عم في معانيها
التي يراد منها الان وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر
واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان
فيما يراد منها الان وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ
قراين مشاهدة او متواترة عنه تحقق العلم بالوضع والارادة
معا وانتفت الاحتمالات التي ذكرتم ولهذا قالوا النصوص
الواردة في الصلوة والزكوة والتوحيد والبعث ونحوها
يوجب القطع فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة
منتفية بذلك لكن احتمال المعارض العقلي قائم اذ لا جزم
بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القراين قلنا اما في الامور
الشرعية فلا خفاء في انتفائه اذ لا مجال للعقلي فيها فلا يتصور
المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة
فانه اذا تعين المعنى وكان مراد الشارع فلا يتصور المعارض
من قبله واما في الامور العقلية فلان العلم بنفي المعارض
العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر
على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين
يفيد العلم بانتفاء الاخر بالضرورة فان قيل افادتها اليقين
يتوقف على العلم بنفي المعارض واثباته بها يكون دورا

قلنا ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض
وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل لنا
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اصلا فضلا عن العلم
بانتفائه وبهذا ظهر ضعف ما في المواقف ان حصول العلم بنفي
المعارض العقلي في العقليات عند العلم بالوضع والارادة وصدق
المخبر ليس بقطعي تامل لا يقال فقد مر ان المتواتر يفيد العلم الضروري
فما معنى هذا الاختلاف لانا نقول ان محل الخلاف هنا ان ما ثبت
كونه خبر الرسول بطريق التواتر والسماع من فيه هل يفيد اليقين
بمضمونه اولا واما نفس التواتر والسماع من فيه فلا اختلاف
في افادتهما يكون المنقول والمسموع خبر الرسول ضرورة وهو
المذكور فيما سبق فان قيل الخبر الصادق المفيد لليقين لا ينحصر
في النوعين بل خبر اهل الاجماع ايضا يفيد اليقين قلنا انه راجع
الى خبر الرسول وكذا اي اليقين الاستدلالي الثاني اي المشهور
وهو ما كان من الاحاد في القرن الاول ثم في القرن الثاني ولنا
والثالث حتى روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب
والا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد الثالث فان عامة
خبر الاحاد كذلك عند اكثر اصحابنا الماتريدية منهم الجصاص
حيث قالوا المشهور مثل المتواتر في افادة اليقين الاستدلالي
الا انه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن الاول بخلاف
المتواتر فان جاحده يكفر لتاديه الى تكذيب الرسول لان المتواتر
بمنزلة المسموع من في رسول الله وذهب بعض اصحابنا منهم
عيسى بن ابان الى انه يفيد علم طمانينة فوق خبر الواحد دون
المتواتر حتى يجوز الزيادة به على الكتاب دون خبر الواحد

وذهب

وذهب عامة الاشاعرة الى انه يفيد الظن مثل خبر الواحد لكونه
خبر واحد في القرن الاول قلنا ازال خفاءه شهرته في القرن الثاني
واحتج الفريق الاول ان التابعين لما اجتمعوا على قبوله والعمل به
ثبت صدقه اذ لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بجامع جمعهم
وليس في ذلك الا تعين جانب الصدق الا انه لا يكفر جاحده لكونه
خبر واحد في القرن الاول فلا يؤدي انكاره الى تكذيب رسول الله
كما في التواتر بل انما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم
بعدم التامل في كونه عن رسول الله وذلك لا يؤدي الى الكفر
وبهذا ظهر ضعف ما روي عن ابي اليسر من اصحابنا انه يكفر جاحده
كالمتواتر واحتج الثاني بان رواته لما لم يبلغ حد التواتر في القرن
الاول بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم فقطعية علم اليقين
وجواز الزيادة به على الكتاب لا يقتضي بلوغه حد اليقين
والثالث اي خبر الاحاد لا يوجب العلم بل يوجب الظن
لان في ثبوته شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصاله
بالرسول عم لم يثبت قطعا في القرون الثلاثة واما معنى فلان
الامة ما تلقته بالقبول وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان
او الثلاثة لان العدد غير معتبر فيه بل العبرة الى عدم بلوغه
حد الشهرة في القرن الثاني والثالث ويوجب العمل لان
الظن كاف في العمل ولا يجوز الزيادة به على الكتاب كالقياس
الا ان يكون عاما خص منه البعض اولا يقطع بخلاف المشهور
لانه يجوز الزيادة به على الكتاب فان قيل خبر الاحاد في احكام
الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط وغيرها مقبول
بالاجماع قلنا المقصود من احكام الاخرة هو عقد القلب

لا مجرد العلم وعقد القلب من قبيل العمل فيكفيه الظن ولما فرغ
عن مباحث الدليل شرع في بيان المدلول فقال والمطلوب
اي ما يطلب بالدليل منه ما لا يمكن اثباته الا بالنقل وهو ما لا
دخل للعقل فيه نحو كون زيد في الدار وجلوس غراب الان على
المنارة الاسكندرية ومقادير الاعمال الشرعية وتفاصيل احوال
الآخرة من الجنة والنار والثواب والعقاب لانها لما كانت
غائبة عن العقل والحس معا استحال العلم بوجودها الا من قول
الصادق ومنه ما لا يمكن اثباته الا بالعقل وهو ما يتوقف
عليه الاحتجاج بالادلة النقلية من الكتاب والسنة والاجماع
وهو معرفة وجود الباري وحيوته ليمكن اسناد خطاب التكليف
اليه ويعلم لزومه بالنظر في حدوث العالم لانه هو السبب
المحوج الى الصانع او جزؤه او شرط عند المتكلمين وفيه اشارة
الى القول بان اول ما وجب على المكلف هو النظر لمعرفة الله
والى ان وجوبه عقلي اذ لو كان نقليا لم يمكن الزام الشرع حينئذ
فان المكلف لا انظر حتى اعلم بوجوبه ولا اعلم وجوبه حتى اعلم
بثبوت الشرع ولا اعلم بثبوته حتى انظر فذلك دور او حتى اعلم
بثبوت شرع فان كان عين الشرع الاول فذلك دور ايضا
وان كان غيره فيتسلسل ومعرفة كونه تع منزها عن الكذب
اذ لو جاز الكذب عقلا لم يجزم بوجوب الامتثال به لاحتمال
كذبه ومعرفة صدق الرسول اذ لو لم يعرف صدقه لم يجب الامتثال
والاستدلال بقوله لاحتمال انه ليس من جهة الباري ومعرفة دلالة
المعجزة على صدقه اذ لا طريق اليه سوى المعجزة ومعرفة امتناع
تاثير غير القديمة فيها اي في المعجزة اذ لو جاز ذلك لم يجزم بان

المعجزة

المعجزة فعل الله تع فضلا عن انها مصدقة له ومعرفة عدم تاثير
قدرة العباد لان امتناع تاثير غير القدرة القديمة فيها يتوقف
على عدم تاثير قدرة العباد ومعرفة كونه تع عالما قادرا مريدا
ليصح منه ايجاد المعجزة في يد من ادعى النبوة على وفق دعواه قصدا
لاظهار صدقه في دعواه ومعرفة كونه تع واحدا اذ لو جاز التعدد
لامكن المعارضة والمخالفة تدل المعجزة على صدقه لان من شرط
دلالتها عليه عدم امكان القدرة على المعارضة ولامكن لمنكر الشرع
بعد تصديقه بالمعجزة ان يقول فيه هذا ليس شرعا في حقي لانه ليس
من الهي ومعرفة كونه مرسلا للرسل اولو لم يعرف اتصافه به عقلا
لم يثبت عنده الرسالة فهذه ثلاثة عشر مسائل يجب اثباتها
بالعقل لان صحة الاحتجاج بالنقل يتوقف عليها فلو اريد اثبات
واحد منها بالنقل لزم الدور ولهذا قالوا ان الايمان بوجود الصانع
وما يليق به من الصفات والتنزيهات واجب عقلا في مدة
الاستدلال على من لم يبلغه المدعو في زمن الفترة او في شاهق جبل
حتى روي عن ابي يوسف ومحمد انه لو لم يبعث الله تع رسولا لوجب على
الناس بمجرد عقولهم معرفة الله تع بما يليق به خلافا للاشاعرة
فانهم قالوا لا وجوب الا بالشرع على ما سيأتي تفصيله فان قيل
قال في شرحي المواقف والمقاصد ان الحدوث والوحدة لا
يتوقف النقل عليهما اما الحدوث فلان اثبات الصانع يمكن
بامكان العالم مع قطع النظر عن حدوثه واما الوحدة فلان ارسال
الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فيجوز اثباتها بالنقل قلنا
كلاهما ضعيف اما الاول فلانه مبني على مذهب الفلاسفة من ان
علة الاحتياج الى العلة هو الامكان واما الثاني فلان ارسال الرسل

وان لم يتوقف عليها لكن دلالة المعجزة على الصدق يتوقف
عليها ولو سلم ان دلالة المعجزة لا يتوقف عليها ايضا ولكن يتوقف
الاحتجاج بقوله عليها اذ للمنكر المشرك بعد تصديقه بالمعجزة
ان يقول بهذا ليس شرعا في حقي لانه ليس من الهي بل من الملك
فان قيل ان توقف الادلة النقلية على وجود النار مسلم وكذا
توقف السنة على صدق المبلغ مسلم واما توقف الكتاب
والاجماع عليه ففيه نظر لان صدق المبلغ يتوقف على دلالة
المعجزة ومن افرادها القران قلنا لا نم ان صدق المبلغ يتوقف
على القران بل انما يتوقف على مطلق المعجزة فيجوز تصديقه بمعجزة
غير القران ولو سلم انه يتوقف على القران لكن المعجزة منه هو
مقدار السورة وما دون ذلك ليس بمعجزة فالاحتجاج بما دونها
يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على مقدار المعجزة منه
الفصل وفيه فصول الاول فيما يتعلق بذاته تع اعني صفاته
الذاتية والعقلية والسلبية فان كلها يتعلق بذاته تع وان
تغايرت جهة تعلقها اتفق المسلمون على ان العالم اي كل
موجود ما سوى الله تع مما يعلم به الصانع ولا يصدق على صفات
الله تع لانها ليست غيره وان لم يكن عينه ايضا عند اهل الحق
والمراد به ما يحيط سطح المحدود وما هو اعم منه ومن عالم اخر مماثل
له على ما اثبته بعض المتكلمين لان وجوده غير معلوم لنا حتى
يعلم به الصانع وغاية ما استدلوا به اثبات جوازه وذلك
لا يكفي في اعلام الصانع فان قيل المشهور ان قوله مما يعلم به
الصانع ليس من التعريف بل لمجرد وجه التسمية قلنا سلمنا
ولكن صدق الموجود عليه ممنوع لان المتبادر منه الوجود

الخارجي

الخارجي بالفعل وكونه موجودا غير معلوم لنا فان قيل عدم
الواحد ان يقتضي عدم الوجود قلنا نعم لكنه لا يقتضي الوجود
ايضا فالطرفان متساويان بل قد يرجح طرف عدمه بان ما لا دليل
على وجوده لا بد من نفيه على انه لو وجد لكان بينه وبين هذا العالم
خلاء سواء كانا كرتين او لا ولكان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيكون
لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وكلاهما باطل بجميع اجزائه
من الفلك والفلكيات والعنصر والعنصريات حادث اي مسبوق
بالعدم بالزمان على ما عليه جمهور المتكلمين خلافا للحكماء فانهم كما
اطلقوا لفظ الحادث على هذا المعنى كذلك اطلقوه على المسبوق
بالعدم بالذات وسموه بالحدوث الذاتي بناء على ما ذهبوا اليه
من قدم بعض اجزاء العالم وحملوا على العالم بجميع اجزائه الحادث
بهذا المعنى لكونه اعم من الاول واستدلوا على اثباته بان الممكن
غير مقتض لذاته الموجود ومقتض له لغيره وما بالذات مقدم
بالذات على ما بالغير فاذن عدمه مقدم على وجوده بالذات
وهذا معنى الحدوث الذاتي وفيه نظر اما اولا فلان عدم اقتضائه
الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب
اقتضاءه لذاته العدم حتى يكون عدمه سابقا على وجوده
سبقا ذاتيا بل الممكن لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم ويقتضي
لغيره الوجود فلو جعل مسبوقية اقتضائه الوجود لغيره بلا
اقتضائه لذاته الوجود والعدم حدوثا ذاتيا كما فعله الامام
في الملخص صح ذلك ان ثبت ما ذكروه ان ما بالذات على ما
بالغير لكن ثبوته ممنوع لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع
ما بالذات يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالغير واما

ارتفاع ما بالغير فلا يستلزم ارتفاع ما بالذات فيقدم ما بالذات على
ما بالغير تقدما ذاتيا ولا يخفى عليك انه لا يلزم منه تقدم ما بالذات
على ما بالغير الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت
اذ كان ارتفاع ما بالذات سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع
ذاته سبب موجب لارتفاع ما بالغير لكن الاول ظاهر البطلان لان
ارتفاع ذاته هو السبب الارتفاع حاله لذاته دون العكس وان كان
الاستلزام حاصلا من الطرفين معا فان قيل اذا لم يكن عدمه مقدما
على وجوده تقدما ذاتيا يلزم ارتفاع النقيضين اى العدم والوجود
قلنا بطلانه ممنوع لان غايت سلب مرتبة العلية عن النقيضين
وذلك ارتفاع النقيضين في المرتبة لا في الزمان واما ثانيا فلان كون
عدم الممكن مقدما على وجوده بالذات يقتضي كون العدم علة للوجود
او جزء علة له لان التقدم الذاتي منحصر عندهم في التقدم بالعلية
والتقدم بالطبع والاول محال اذ العدم يستحيل ان يكون علة
للوجود لان ما لم يوجد لم يوجد وللزم اجتماع النقيضين ايضا
لان العلة لا بد وان يوجد في ان ايجاده المعلول فيلزم اجتماع عدم
المعلول ووجوده في ذلك الان وكذا الثاني باطل لانه يلزم منه
ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويلزم
اجتماع النقيضين ايضا لان العلة لا بد وان يوجد مع جميع اجزائه
في ان الايجاد فالحق ان تقدم عدم الممكن على وجوده بالزمان
لامتناع الاجتماع المقدم مع المؤخر في زمان فكل ما هو حادث
فهو مسبوق بالعدم بالزمان بقدرة الله تع وذلك لان اثر
القدرة لا يكون الا حادثا زمانا بالاتفاق لكونه مسبوقا بالقصد
والاختيار كما ان اثر الموجب بالذات قديم بالاتفاق لعدم جواز

اى كون العدم علة للوجود منه

اى كون العدم جز علة الوجود منه

تخلفه

تخلفه عن ذات الموجب حتى لو اتفقوا على كون الفاعل مختارا اتفقوا
ايضا على كون العالم بجميع اجزائه حادثا زمانا ولو اتفقوا على
كونه موجبا اتفقوا ايضا على كون بعض اجزاء العالم قديما ولا
يخفى عليك انه لا حاجة الى ذكر قوله بعد ان لم يكن بعد قوله
بقدرة الله تع على ما وقع في عبارة القصدية لانه معتبر في لفظ
الحادث اللهم الا ان يكون اشارة الى رد ما نقل في المواقف
عن الامدى من ان سبق الايجاد القصدي على وجود المعلول
يجوز ان يكون سبقا ذاتيا لا زمانيا كسبق الايجاد الايجابي
فيجوز ان يكون بعض العالم قديما زمانا حادثا ذاتا كما قال
الحكما مع كونه اثر الفاعل المختار لكنه انما يستقيم هذا الرد
بناء على حمل بعد على ... ثم لا يخفى عليك بطلان ما نقل عن الامدى لانا نعلم
بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد من ان يكون
القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا زمانا
اعلم ان المخالفين في هذه المسئلة هم الحكما فان ارسطو ومن
تبعه كالفارابي وابن سينا ذهبوا الى قدم النفوس الفلكية
والعقول العشرة والى قدم الاجسام الفلكية بموادها وصورها
النوعية والجسمية واعراضها من ضوئها وشكلها ومقدارها
وحركاتها نوعا واوضاعها كذلك بمعنى انها متحركة من
الازل الى الابد حركة متصلة الا ان كل فرد من افراد الحركة حادثة
مسبوقة باخر منها زمانا وكذا وضعها والى قدم الاجسام
العنصرية ايضا بموادها وبصورها النوعية بجنسها لا شخصها
والى قدم الزمان ايضا وذهب افلاطون الى قدم النفوس
البشرية وللبعد المجرد واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان جميع

لفظ لبعد على البعدية الزمانية لا الذاتية والا فلا يحصل به ...

مالابد منه وجود ممكن ما اما ان يكون حاصلا في الازل اولا
فان كان حاصلا فيه لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن حاصلا فيه فاذا حدث
ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر اخر فيلزم
وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث
امر اخر فينقل الكلام الى ذلك الامر الاخر فيلزم التسلسل المحال
وثانيتها ان كل حادث زماني لابد له ان يكون مسبوقا بمادة
ومدة قديمتين اما الاول فلان امكان وجوده سابق على
وجوده والا لما كان قبله ممكنا بل يكون ممتنعا لذاته ثم صار
ممكنا وقت وجوده فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي واللازم باطل وذلك الامكان امر موجود
لا محالة فلابد له من محل يقوم به اذ لا يجوز قيامه بنفسه وذلك
المحل هو المادة وهي قديمة والا لزم ان يكون كل مادة مسبوقة
بمادة اخرى الى غير النهاية فيلزم التسلسل المحال واما الثاني فلان
عدم الحادث مقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا
بالطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة فهو بالزمان فاذن عدم الحادث
في زمان سابق ولا يجوز ان يكون ذلك الزمان حادثا والا لكان
عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم ان يكون عدمه
مقارنا لزمان فيلزم ان يكون الزمان موجودا حين عدمه وهو
باطل فيكون قديما وهو مقدار الحركة فيلزم منه قدم الحركة و
الجسم المتحرك وهو الفلك واجيب عن الوجه الاول بوجوده
الاول باختيار الشق الاول ومنع الملازمة بان يقول ان جميع
مالابد منه في وجوده حاصل في الازل وقولكم لزم وجود الممكن
في الازل

في الازل ممنوع لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا ثم صار
ممكنا فيما لا يزال فيوجد في ذلك الوقت بناء على ان الامكان
معتبر في جانب المعلول لا في جانب العلة لان الشيء ما لم يكن ممكنا
لم يحتج الى علة فكون الامكان لا يزاليا ينافي كون جملة ما لابد منه
في وجود ذلك الممكن ازليا وفيه نظر اما اولا فلان كون الامكان
معتبرا في جانب المعلول لكونه علة الاحتياج الى العلة لا ينافي كونه
من جملة ما لابد منه في وجود الممكن وانما ينافي كونه جزءا من العلة التامة
وما لابد منه اعم من العلة التامة فيجوز ان يكون الامكان من جملة
ما لابد منه خارجا من العلة كالاحتياج الى العلة والوجوب في تاثير
الفاعل فانهما من جملة ما لابد منه في وجود الممكن مع انهما خارجة
عن العلة ولذا قالوا امكن فاحتاج فوجب فاوجد فوجد فاذا كان
الامكان مما لابد منه لا يزاليا ينافي كون جملة ما لابد منه ازليا ويستلزم
خلاف المفروض وللقائل ان يقول ان اراد ان الامكان مما لابد
منه في وجوده الازلي فلا نسلم ذلك لان وجوده الازلي محال وان
اراد انه مما لابد منه في وجوده اللايزالي فهو مسلم لكنه لا يلزم من كونه
محالا في الازل خلاف المفروض لان امكان وجوده فيما لا يزال ثابت
في الازل واما ثانيا فلان كون وجوده محالا في الازل من قبيل المانع
وارتفاع المانع معتبر في العلة التامة فكون وجوده محالا ينافي تحقق
جملة ما لابد منه في الازل واما ثالثا فلان وجوده لو كان محالا في الازل
ثم صار ممكنا لزم انقلاب المحال الى الممكن واما رابعا فلان حدوث
الامكان في وقت معين اما لامر يقتضيه فيكون هو ايضا ممكنا
مستندا الى ذلك الامر فللامكان امكان وننقل الكلام اليه ويتسلسل
الامكانات الموجودة او لا يكون لامر يقتضيه فيلزم حدوث

الحادث بلا علة وهو محال فالقول بكون امكان وجود الممكن
لايزاليا باطل فيكون ازليا فيكون الممكن ايضا ازليا بعد تسليم
تحقق جملة ما لابد منه في الازل فان قيل لو كان امكان الوجود
ازليا لزم امكان ازلية الوجود وايضا اللازم باطل لان ازلية
وجود الممكن محال قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون وجود
الشيء في الجملة اعني الوجود اللايزالي ممكنا في الازل ولا يكون
وجوده الازلي ممكنا بل محالا ولا يلزم من هذا كون الشيء من قبيل
المحال حتى يلزم الانقلاب الى الامكان الثاني الكم ان اردتم
بالوجود الذي رددتم فيه الوجود الازلي قلنا ان جميع ما لابد
منه فيه ليس حاصلا في الازل الفاعل مختارا لا موجب وتعلق
ارادته بهذا الوجود من جملة ما لابد منه ايضا ولم يوجد ذلك
لان الوجود الازلي للحادث محال والمحال ليس من مقدورات
الله تع حتى يتعلق به ارادته وقولكم فاذا حدث ممكن ما فاما
ان يكون حدوثه من غير حدوث امر اخر او بحدوث امر اخر قلنا
انه بحدوث امر اخر اعني تعلق الارادة في وقت حدوثه وقولكم
فيلزم التسلسل المحال قلنا ممنوع لان التسلسل في تعلق الارادة جائز
لانه امر اعتباري ان اعتبر المعتبر يتسلسل وان لم يعتبر ينقطع
واعتباره ليس بلازم فينقطع بعني العقل ان يعتبر التعلق
في نفسه وبلاحظه قصدا وبالذات حتى يكون معنى مستقلا
في نفسه يصح ان يحكم عليه بالحدوث وغيره فيتسلسل وان
يعتبره مرآة لمشاهدة طرفيه اعني المتعلق والمتعلق واله لتعرف
احوالهما حتى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه بشيء من الاحكام لانه
لا يمكنه الملاحظة الالة وتبعا لتعرف طرفيه وفي هذه الملاحظة

لايمكن ان

لايمكن ان يحكم عليه بشيء لان المحكوم عليه بشيء لابد وان يلاحظ
قصدا وبالذات حتى لا يتسلسل واعتباره على وجه الاول
ليس بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ على الوجه الاول وهذا
معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار في الامور الاعتبارية
توضيحه ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته
فكما ان الناظر في المرآة ربما يجعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم
فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يمكن اجراء
الاحكام عليها ويكون المرآة حينئذ ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة
تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة
ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها
الى غير ذلك من صفاتها وربما يلاحظ المرآة قصدا وهو متوجه
اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها
مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت التعلق ولاحظته من
حيث انه حالة بين الارادة والمراد والتعلق بهذا الاعتبار
يعرف حال الارادة والمراد كانه آلة للعقل في تعرف حالهما
ومرآة لمشاهدتهما فلا يكون التعلق حينئذ ملحوظا قصدا وبالذات
ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على التعلق بشيء
من الاحكام كالحدوث وغيره ولا ان يعتبر نسبة الى شيء بل العقل
على هذا التقدير انما يلاحظ التعلق باعتبار ملاحظة طرفيه
فهو متوجه اليهما قصدا والى التعلق تبعا وقد يجعل مرآتها اعني
التعلق ههنا ملحوظا قصدا وبالذات بان لاحظه من حيث انه مفهوم
من المفهومات فاذا اعتبر العقل التعلق على الوجه الاول فلا
يتسلسل اصلا لان العقل حينئذ لا يقدر ان يحكم عليه بشيء من الاحكام

الضمير راجع الى البصيرة
منه

من الحدوث وغيره ولا ان يعتبر نسبة الى شئ اصلا واذا اعتبره
على وجه الثاني ولاحظ معه ايضا احد الطرفين اعني المراد والارادة
وتعقل نسبة بينهما اعتبر حدوثه واعتبار الحدوث على وجه يكون
انه لملاحظة حال في ذلك التعلق والمتعلق لا يقتضي اعتبار حدوث
تعلق اخر بينهما فلا يقضي الى التسلسل واذا اعتبر العقل الحدوث
اصالة ولاحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ
معه ايضا المتعلق وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار حدوث تعلق
آخر بينهما فاعتبار التعلق الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات
فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك تعلق
اخر فيتسلسل ولا شئ من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله
ان لا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار وله
نظائر كما لو اتصف شئ بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن
زوال الامكان عن مهية الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم
مهية الممكن ووجب اتصافه بذلك الوجوب وكذلك
وجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والالزم
المحذور المذكور فاذا اعتبر العقل الامكان ولاحظ من حيث انه
حالة بين الماهية ووجودها فهو بهذا الاعتبار يعرف حال
المهية والوجود وكانه آلة للعقل في تعرف حاليهما ومرآة
لمشاهدتهما فلا يكون الامكان ح ملحوظا قصدا فلا تسلسل
واذا اعتبره ولاحظه قصدا وبالذات من حيث انه مفهوم من
المفهومات يقدر ان يحكم عليه بشئ من الاحكام وح اعتبر وجوب
اتصاف المهية به واعتبار هذا الوجوب على وجه يكون انه
لملاحظة حال المهية والامكان لا يقتضي اعتبار وجوب اخر

لان حدوث ذلك التعلق باعتبار
تعلق واخر حادث
منه

لان اتصاف الماهية به واجب في نفس
الامر لانه من لوازم الماهية كما عرفت
منه

بين هذا

بين هذا الوجوب والمهية فلا يقضي الى التسلسل واعتبار الوجوب
اصالة وملاحظته قصدا من حيث انه مفهوم من المفهومات مع ملاحظة
المهية معه ايضا يقتضي اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية
فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلاث ملاحظات فالعقل
ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث هناك وجوب اخر ولا شئ
من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظه فينقطع
التسلسل وكذا لو لزم شئ شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم وهكذا
حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم
والملزوم بينهما له اعتبار ان احدهما من حيث انه حالة بين
اللازم والملزوم وانه لتعرف حاليهما فح لا تسلسل والثاني من
حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبره العقل على هذا الوجه
ولاحظه ولاحظ معه احد المتلازمين وتعقل بينهما نسبة اعتبر
لزوما اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك
الملاحظات الثلاث التي لا شئ منها بضروري للعقل فالعقل
ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك لزوم اخر
فيتسلسل والا انقطع الاعتبار والتسلسل وكذا الحال وسائر
المفهومات الاعتبارية التي يتكرر نوعها كالحصول مثلا هذا
وان اردتم به الوجود اللايزالي قلنا ان جميع ما لا بد منه
حاصل في الازل لان الفاعل مختار وارادته الازلية تعلقت
في الازل بالوجود فيما لا يزال ولم يبق شئ اخر مما لا بد منه في
هذا الوجود وقولكم يلزم قدم الحادث ممنوع وانما يلزم ذلك
لو كان الفاعل موجبا لامتناع التخلف عن ذات الموجب
واما لو كان مختارا فيجوز التخلف عن ذاته وارادته وانما يمتنع

التخلف عن تعلق ارادته وقد تعلقت ارادته في الازل بوجوده
فيما لا يزال فلم يوجد الا فيه وكون التعلق ازليا لا ينافي كون
المتعلق لا يزاليا فان قيل ان التعلق الازلي بوجوده اما ان
يكون متمما لعلة وجوده اولا فان كان متمما يلزم وجوده
في الازل لامتناع التخلف عنه وان لم يكن متمما يلزم احتياج
المعلول الى امر اخر سوى هذا التعلق وهو خلاف الفرض لان
المفروض ان هذا التعلق كاف في وجود المعلول ويلزم التسلسل
المحال ايضا بان يقول ان التعلق الازلي اما ان يكون متمما
لعلة وجود ذلك الامر اولا وعلى الاول يلزم ازلية ذلك
الامر الحادث وعلى الثاني يلزم ان يحتاج ذلك الامر الى امر اخر ويتسلسل
قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده الازلي نختار انه ليس كذلك
لان المتمم لعلة وجوده الازلي هو التعلق الازلي بالوجود الازلي
لا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي وان اردتم انه متمم لعلة
وجود اللايزالي نختار انه كذلك ونمنع لزوم ازليته فان الفاعل ﴿فانه متمم لعلة الوجود اللايزالي منه﴾
مختار والمعلول لا يوجد الا بحسب تعلق ارادته وقد تعلقت
ارادته بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل ان
ذلك الوقت مما يتوقف على حضوره حصول ذلك المعلول
فيكون من جملة ما لا بد منه في حصوله فكيف يكون ذلك التعلق
متمما للعلة قلنا ان الارادة الازلية كما تعلقت في الازل
بوجود المعلول في ذلك الوقت كذلك تعلقت معا في الازل
بوجود ذلك الوقت الحادث فلم يبق شيء من جملة ما لا بد منه
لذلك المعلول فان قيل ان تعلق الارادة في الازل بوجود
ذلك الوقت كما كان من جملة ما لا بد منه لذلك المعلول كذلك

وجود ذلك

وجود ذلك الوقت نفسه ايضا من جملة ما لا بد منه ولم يوجد
في الازل فكيف يكون التعلق متمما لعلة بدون ذلك الوقت
قلنا ان وجود الوقت معتبر في جانب المعلول لا في جانب
العلة لان المعلول هو الممكن المسبوق وجوده بعدمه زمانا
فكان المعلول هو الممكن المقيد بكونه حادثا في ذلك وقت
فصار تعلق الارادة في الازل معتبرا في جانب العلة والوقت
في جانب المعلول فان قيل ان ذلك الوقت وان كان معتبرا
في جانب المعلول الا انه مما يتوقف عليه وجود المعلول وحدوثه
يتوقف على حدوثه وقت اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
في الاوقات الحادثة قلنا ان حضور ذلك الوقت الحادث
انما يتوقف على وقت اخر قبله وهكذا الى غير النهاية يلزم التسلسل
في الاوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج
واستحالة مثل هذا التسلسل ممنوع الثالث ان دليلكم هذا لو تم
لزم ان لا يوجد حادث يومي اصلا لجريانه فيه ايضا بان
يقول ان جميع ما لا بد منه للحادث اليومي اما ان يحصل
في الازل اولا فعلى الاول يلزم قدمه وعلى الثاني اما ان
لا يتوقف حدوثه على حدوث امر اخر فيلزم ان يوجد
المعلول بدون علته التامة او يتوقف فيلزم التسلسل وقد
عشر فتم بوجود الحادث اليومي فان قيل لا نم جريان الدليل فيه
لان التسلسل اللازم عنه ليس بمحال لان الحادث اليومي
مستند الى استعدادات متعاقبة حاصلة من حركات متعاقبة
سرمدية والتسلسل في الامور المتعاقبة ليس بمحال لعدم جريان
برهان التطبيق فيه لعدم الاجتماع في الوجود بخلاف التسلسل

اللازم من حدوث العالم بأسره ثمانه تسلسل في الامور المترتبة
المجتمعة في الوجود فيكون محالا قلنا اشتراط الاجتماع في الوجود
في جريان البرهان ممنوع بل يكفي مطلق الوجود ولو سلم ولكنه
لابد لعدم كل واحد من تلك الامور المتعاقبة في الوجود من
علة حادثة لانه عدم بعد الوجود فعلته اما امر موجود او عدم
امر موجود او مركب من موجود ومعدوم وعلى التقادير الثلاث
يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود واما على الاول
فلانا ننقل الكلام الى علة ذلك الامر الموجود وهكذا الى غير
النهاية واما على الثاني فلان عدم امر موجود هو عدم جزء من
وجوده لان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون
عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل اما في حال وجوده السابق في
الموجودات المترتبة المجتمعة واما في حال عدمه اللاحق لان
عدمه اما ان يكون بسبب حدوث مانع موجود او بسبب
عدم امر يستلزم حدوث مانع موجود كعدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع او بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا
فعلى الاولين يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة
الحادثة في حال عدمه وعلى الثالث في حال وجود ذلك
الموجود الحادث واما على الثالث فلانه لابد ان يكون واحد
من الامور الموجودة او المعدومة او كلاهما معا غير متناهية
على ما في الاول والثاني فان قيل ان تلك الامور الموجودة
يجوز ان يكون من قبيل المعدات ايضا فلا يلزم التسلسل في الامور
المجتمعة في الوجود قلنا فعلى هذا يلزم بناء على ما قالوا ان
المعدات لا ينتظم الا بحركة سرمدية وان كان هذا دعوى بلا

بلا دليل

بلا دليل ان يكون لتلك المعدات معدات اخر وهكذا فيلزم
وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من آحاد تلك السلاسل
غير متناهية وآحاد كل من السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا
انه لا يخلو كل منها عن وجود فرد من افرادها حين وجود معلول
تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور المترتبة ترتبا ذاتيا المجتمعة
في الوجود بسبب فرد من افراد كل سلسلة ويلزم منه ايضا
ثبوت اجسام غير متناهية متحركات بالحركات السرمدية
هذا وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون علة ذلك العدم
الحادث ذات ذلك المعدوم يعني يجوز ان يكون علة عدم
الحركة اليومية مثلا بعد وجودها ذات تلك الحركة فلا يحتاج
ذلك العدم الى علة حادثة حتى يلزم التسلسل المحال فان قيل لو جاز
ذلك لزم ان يكون الحركة ممتنعا لذاته لان ما يقتضي ذاته
عدمه ممتنع لذاته ولزم ايضا اجتماع النقيضين لان مقتضى
الذات فلو اقتضى ذات الحركة عدمها بعد وجودها لزم عدمها
وقت وجودها قلنا كل من الملازمتين ممنوع اما الاول فلان
الممتنع لذاته ما يقتضي ذاته عدمه مطلقا لا عدمه الخاص اعني
العدم بعد الوجود واما الثاني فلان اجتماع النقيضين انما
يلزم لو اقتضى ذاته عدمه مطلقا واما لو اقتضى عدمه بعد
الوجود فلا كما نحن فيه ثم نقول انا لا نسلم ان التسلسل اللازم من
حدوث العالم بأسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة
في الوجود ولم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا باستعدادات
متعاقبة غير متناهية كما في الحوادث اليومية بعينها فلا يكون
التسلسل اللازم منها محالا ايضا لعدم الاجتماع في الوجود ح لا يلزم

الاقدم جنس هذه المعدات لاقدم شخص العالم على ما ادعيتم لايقال
ان الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية لاينتظم في الوجود
الا بحركة سرمدية متعاقبة وبمادة قديمة يتوارد عليها الاستعدادات
وكل الامرين لايتصور ان على تقدير حدوث العالم باسره اذ لا
يتصور في خارج جملة العالم مادة حتى يتوارد عليها الاستعدادات
المتعاقبة من الازل الى ان تكمل الاستعداد الاخير ولا جسم قديم
متحرك بعرضها تلك الحركة السرمدية التي تستفيد المادة عنها
الاستعداد لانا نقول ان دعوى توقف المعدات على كل من
المادة والجسم المتحرك دعوى بلا دليل اذ لم ياتوا بما يعول عليه
فان قيل انه لابد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان لان
المعدات ليها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس ذلك
الا تقدما زمانيا والزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم
فيلزم ان يكون كل منها قديما قلنا لم لا يجوز ان يكون تعاقب
المعدات بذواتها لا بالزمان كتعاقب اجزاء الزمان بعضها مع بعض
حتى لا يحتاج الى جسم متحرك ويكون تلك المعدات المتعاقبة باعتبار
جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها ذاتا واسطة
في حدوث العالم فلا يلزم قدم الاشخاص الرابع ان دليلكم ليس
بصحيح لجميع مقدماته لان صحته يتوقف على امر لو تحقق ذلك الامر
يلزم عدم ثبوت مدعاكم وذلك لان دليلكم لا يتم الا على تقدير
ثبوت استعدادات غير متناهية متعاقبة على مادة قديمة
حاصلة من حركات غير متناهية متعاقبة كما سبق في الوجه الثالث
ولو ثبت هذه الاستعدادات لزم ان لا يوجد قديم اصلا وهو
مدعاكم لان القديم يقتضي السبق على جميع الحوادث ومقارنة

الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة للقديم على الدوام ينافي
سبق القديم على الحادث والجواب عنه لا نم ان مقتضى القديم
هو السبق على جميع افراد الحوادث الغير المتناهية في زمان واحد
بل مقتضاه ان الحوادث ان كانت غير متناهية كالاستعدادات
المذكورة هو السبق على الفرد المنتشر منها في وقت ما وان كانت
متناهية هو السبق على جميعها في زمان واحد فلا يلزم السبق
على جميع الاستعدادات في وقت واحد فدوام مقارنتها للقديم
لا ينافي سبقه على الحوادث وفيه نظر ان السبق على جميع الحوادث
من لوازم ماهية القديم فلا يختلف باختلاف الغير كما لا يتخلف
الخامس ان دليلكم انما يتم على تقدير جواز التسلسل في الحوادث
المتعاقبة لكنه باطل ببرهان التضايف والتطبيق اما التضايف
فلان حاصله انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم
ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد الاخر وهو محال
لان المتضايفين متكافيان في الوجود ضرورة وفيما نحن فيه
لو كان السلسلة من جانب المبدأ الى جانب الاخر واخذنا سلسلة
من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية
بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة له سابقية ومسبوقية
فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول
الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد
المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال واما
التطبيق في الوهم كاف فلا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي
بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة
الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل

مبدا والجملة الاولى او بعدها ونتوهم انطباق مبداء الجملة الاولى
على مبداء الثانية بتطبيق ما ثراحاد الاولى على سائر احاد الثانية
وتسوق البرهان الى اخره فان كان تجويزهم التسلسل في الامور
المتعاقبة لعدم جريان برهان التطبيق فقد ظهر فساده وان كان
ذلك ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة في الحوادث المتعاقبة
فبرهان التطبيق وان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان غير
المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة
الموجودة الغير المتناهية وهذا محقق لانه لما لم يجتمع الاحاد
فيما نحن فيه لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة في الخارج
فلم يتخلف المدعى عن البرهان قلنا يرد عليه ان مقتضى البرهان
عدم جواز وجودها مطلقا لا المجتمعة ولا متعاقبة والسلسلة الغير
المتناهية فيما نحن فيه موجودة متعاقبة والوجود على سبيل
التعاقب نحو من الوجود الخارجي فيكون السلسلة المتعاقبة
موجودة في الخارج فلا معنى لتجويزها مع تسلم جريان البرهان
وان كان ذلك لعدم جريان المحذور اللازم من التطبيق
وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساوات
الجزء للكل وهذا باطل ايضا لجريان المحذورين في المجتمعة و
المتعاقبة بلا تفرقة فظهر ان دليلهم على قدم العالم باطل لتوقف
صحته على ثبوت الامور الغير المتناهية الموجودة المتعاقبة
ولم يثبت ذلك كما ترى فان قلت فعلى ما ذكرتم من بطلان الغير
المتناهي مطلقا يلزم كون معلومات الله متناهية ايضا مع انها
غير متناهية فينتقض البرهان فالجواب ان معلومات الله تع
بالنسبة الى علمه تع امر واحد لا تعدد فيها لان علمه تع بسيط اجمالي

فلا يتصور

فلا يتصور التعدد في معلوماته وبالنسبة الى ذواتها ووجودها
الخارجي متناهية لان ما وجد في الخارج من معلوماته متناهية
وان لم يقف في حد وعلى التقديرين لا يجري برهان التطبيق
في معلومات الله تع فلا ينتقض بها البرهان واجيب من الوجه
الثاني من استدلالهم بانهم ان ارادوا بالامكان في قولهم
امكان وجوده سابق على وجوده الامكان الذاتي سلمنا انه
لو لم يكن مسبوقا بهذا الامكان لم يكن قبل وجوده ممكنا بالامكان
الذاتي لكن لا نسلم انه لو لم يكن ممكنا بهذا الامكان يكون ممتنعا
حتى يلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وانما يكون
ممتنعا ان لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف ذلك المحل
بالامكان فح يلزم ان يتصف بالامتناع ضرورة بطلان
اتصافه بالوجوب واما اذا لم يكن ثابتا في الجملة فلا يلزم
من عدم اتصافه بالامكان اتصافه بالامتناع حتى يلزم الانقلاب
المذكور لان ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف
في نفسه ولو كان الوصف عدميا فاذا لم يكن الموصوف ثابتا
بوجه يصح سلب كل من الامكان والامتناع والوجوب عنه لان ا
ارتفاع النقايض انما يمتنع عن المحل الموجود ولو سلم انه لو لم يكن
ممكنا قبل وجوده بهذا الامكان يكون ممتنعا ويلزم الانقلاب
فيكون ممكنا لكن هذا الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا
موجودا يقوم به اذ لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن
على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة
بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه
بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجد فوجد فكيف

يستدلون بثبوت هذا الامكان قبل وجوده على وجود محل موجود
يسمونه المادة وان ارادوا به الامكان الاستعدادي سلمنا ان
هذا الامكان امر وجودي يستدعي محلا موجودا يقوم به لكن
لا نسلم لزوم الانقلاب على تقدير عدم هذا الامكان قبل وجوده
كيف وانه يجوز ان يكون الشيء ممكنا بالذات قبل وجوده ولا
يكون ممكنا بالامكان الاستعدادي وهو الامكان الحاصل للممكن
عند وجود الشرايط وارتفاع الموانع وهذا الامكان غير الامكان
الذاتي لانه قابل للشدة والضعف فان استعداد النطفة للانسانية
اضعف من استعداد العلقة لها وهو اضعف من استعداد المضغة
لها بخلاف الامكان الذاتي فانه لا يقبل الشدة والضعف ولانه
غير لازم لماهية الممكن بل قد يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع الموانع وقد يعدم بعد الوجود بحصول الشيء
بالفعل او بانتفاء الاسباب وعروض المانع بخلاف الامكان الذاتي
فانه لازم لماهية الممكن ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان
الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية
وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان
الذاتي ولانه امر محقق والذاتي اعتباري ولانه لا يجامع وجود
الممكن اذا وجد في الخارج زال الامكان الاستعدادي لانه عبارة
عن الوجود بالقوة فلا يجامع الوجود بالفعل بخلاف الامكان
الذاتي فانه يجامع الوجود بالفعل والوجوب بالغير ايضا فان
كل موجود محفوف بالوجوبين سابق ولاحق كلاهما بالغير
لان كل موجود اذا اخذ مع وجوده فهو واجب بالغير ويسمى
هذا وجوبا لاحقا واذا اخذ مع وجود علته يكون واجبا بالغير ايضا

وسمي هذا

ويسمى هذا وجوبا سابقا والجواب عن قولهم ان الزمان لا يجوز
ان يكون حادثا والا لزم المحال ان تقدم عدمه على وجوده تقدم
ذاتي لا زماني حتى يلزم المحال الذي ادعيتم على ان الزمان امر
اعتباري وهمي يقدر به المتجددات وباعتباره يكون وجود
الحادث مسبوقا بعدمه وليس امرا موجودا حتى يلزم من عدم حدوثه
قدمه فيلزم منه قدم العالم بالمعنى الذي ادعيتم لانه اي العالم
اما جوهر او عرض لانه اما متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات
الاول جوهر والثاني عرض ومعنى المتحيز بالذات ان يكون مشارا
اليه بالذات اشارة حسية بانه هناك او هنا بخلاف العرض
فانه يقبل الاشارة الحسية بالتبع لا بالذات وبخلاف المجردات
على تقدير وجودها فانها تقبل الاشارة العقلية لا الحسية
ومعنى الحال في المتحيز بالذات ان يختص به بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر كاللون مع الملون بخلاف
الماء مع الكون وهو المراد بقولهم معنى الحلول في الغير هو الاختصاص
هو الاختصاص الناعت هذا على راي المتكلمين وقال الحكماء الممكن
اما ان يوجد في موضوع اي محل يقوم به وهو العرض او لا يوجد
في موضوع كذلك وهو الجوهر وهو ان كان حالا في محل فصورة
وان كان محلا لها فهيولى او مركبا منهما فجسم وليس بحال ولا
محل ولا مركب منهما بل مجرد يتعلق بالابدان تعلق التدبير
والتصرف فنفس ناطقة او تعلق التاثير فعقل والحال عندهم
اعم من الصورة الجوهرية والعرض والمحل اعم من المادة والموضوع ع
بخلاف المتكلمين فان الحال عندهم هو العرض والمحل هو الموضوع
فان قيل فعلى هذا ينتقض التقسيم المذكور على راي المتكلمين

بالمجردات لانها ليست بمتحيز بالذات ولا حالا فيه قلنا وجودها
غير متحقق عندهم ومادة النقض لابد وان يكون تحققه بل نجزم
بامتناع وجودها لانها لو وجدت لشاركها البارئ تع في عدم
كونه متحيزا ولا حالا فيه فلابد من ان يمتاز البارئ عنها بامر اخر
فيلزم تركيبه من المشترك والمميز وانه محال وايضا ان هذا
الوصف من اخص اوصاف البارئ تع فلو شاركه فيه غيره لشاركه
ايضا في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم وهو
باطل والتعويل على القول بعدم تحققها لا الجزم بامتناعها لان
ما ذكر في الامتناع لا يخلو عن كدر والجوهر اما جسم او جزء لا
يتجزى لانه اما ان يقبل القسمة في جهة او اكثر فهو جسم او لا يقبلها
اصلا فهو جزء لا يتجزى فالجوهر عندهم منحصر في هذين القسمين بخلاف
عند الحكما فانه خمسة اقسام عندهم على ما تقدم وذكروا اثبات
الجزء الذي لا يتجزى وجوها اقواها انا نفرض كرة حقيقة تماس سطحا
حقيقيا فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة
واحدة فهو خط او في جهتين فهو سطح وعلى التقديرين لا يكون
الكرة المفروضة كرة حقيقة ثم نفرض تدحيها على السطح ا
المستوي بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء
من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسم وكذا الحال في
الاجزاء التي في اعماقها وهو المطلوب وقد يستدل عليه انه لولا
انتهاء الاجسام الى اجزاء لا يتجزى لكان الانقسام في السماء
والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزائهما الممكنة سواء
او هو بين البطلان والكل لا يخلو عن ضعف ولهذا توقف
الامام في هذه المسئلة والجسم اما مركب اي من اجزاء مختلفة

الحقايق

الحقايق كالحيوان المركب من العناصر الاربعة ومن اللحم و
والعظم او بسيطا اي غير مركب من اجزاء مختلفة الحقايق كالماء
والنار والتراب وذلك لان كل جسم لا يكون الا مركبا فان
كانت اجزاؤه مختلفة الحقيقة فهو مركب والا فهو بسيط وليس
المراد بالبسيط ما لا جزء له اصلا وهذا ابناء على ان الجوهر الافراد
متجانسة متماثلة في الحقيقة وان الاجسام المركبة من تلك الا
جزاء انما يتمايز بعضها عن بعض بحصل الاعراض او الهيئة الاجتماعية
داخلة في حقيقة الجسم فيكون كل جسم ح مركبا من الجواهر الافراد
ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الافراد على ما ذهب اليه
جمهور الاشاعرة واكثر المعتزلة والماتريدية لان الاجسام لو
تركبت من الجوهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام متماثلة في
الحقيقة ممتازة بعضها عن بعض بمجرد العوارض الخارجية وانه
باطل واما بناء على القول بان الجواهر الافراد متخالفة الحقيقة
لا متجانسة فلا يصح مقابلة البسيط بالمركب الا ان يراد بالبسيط
مجرد ما يتركب من الجواهر الافراد وان اختلف حقايقها فان قيل
فعلى القول الاول ان الهيئة الاجتماعية متخالفة لسائر الجواهر
الافراد في الحقيقة فكان جميع الاجسام مركبا من اجزاء مختلفة
الحقيقة فلم يوجد جسم بسيط قلنا المراد بالاجزاء في تعريف البسيط
هي الجواهر الافراد فقط لان الهيئة لما لم يكن لها وجود بدون
الاجزاء لم يعد جزءا مستقلا بل انما اعتبر وهاجزء الجسم لحصول
تمايز الاجسام بعضها عن بعض في الحقيقة فان قيل فعلى هذا
يلزم تركيب الجسم من الجوهر والعرض قلنا نعم ولا استحالة فيه وانما
المحال تركب الجوهر من عرض قائم به ومن جوهر اخر فان العرض

القائم به متاخر عنه فلا يكون جزء منه واما تركبه من جوهر وعرض
قائم بهذا الجوهر فجائز لان اللازم منه تاخر احد الجزئين عن الجزء
الاخر لا عن الكل ولا استحالة في ذلك نعم يستحيل ان يكون العرض
جزء محمولا للجوهر لعدم الاتحاد والكلام في الاجزاء الخارجية لا
في الاجزاء الذهنية المحمولة واعلم انهم اختلفوا في اقل ما يتركب منه
الجسم فقال جمهور الاشاعرة وعليه مشايخ الماتريدية انه جوهران
من الجواهر الافراد ولهذا عرفوا الجسم بما يقبل القسمة ولو من جهة
واحدة وقال النظام المعتزلة لا يتالف الجسم الا من اجزاء غير متناهية
وقال الجبائي منهم من اجزاء ثمانية ولهذا عرفوه بانه الطويل العريض
العميق وقال الحكماء انه ينقسم الى طبيعي وتعليمي والطبيعي جوهر يمكن
ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة والتعليمي كم قابل
للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة والعرض اما ان يختص
بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من العلوم والادراكات والقدرة
والارادة والكراهة وغيرها او لا يختص به كالحركة والسكون
والاجتماع والافتراق والاصوات والطعوم والحكماء حصروا الاعراض
في المقولات التسع المشهورة ولم ياتوا في الحصر بما يعول عليه والكل
من الجوهر والعرض حادث بقدرة الله تعالى اما الاعراض فلانها غير
باقية على ما ذهب اليه الاشاعرة وما لا يبقى لا يكون قديما لان القدم
ينافي العدم ولان حدوث بعضها معلوم بالمشاهدة كالحركة
بعد السكون والضوء بعد الظلمة وبعضها بالدليل وطريان العدم
كما في اضدادها فان السكون بعد الحركة والظلمة بعد الضوء عدمان
لهما وقد ثبت ان القدم ينافي العدم وهذا الوجه مسلك خاص
لما شاهدناه من الاعراض كما ان الاول مسلك خاص للاشعرية

واصحابه خلافا للمجوزين بقاء الاعراض من الماتريدية وغيرهم
فلهم ان يستدلوا بان ماهية العرض تقتضي المسبوقية بالغير وماهية
الازلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير وبينهما تناف بالذات
فلا يكون العرض ازليا فيكون حادثا لعدم الواسطة بينهما وبان
كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع عدمات
جميع الحركات الجزئية في الازل فلا يوجد في الازل حركة اصلا
لامتناع اجتماع النقيضين ولا يخفى ضعف هذا الوجه لان
الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات
كلها حتى ان وجد فيه شيء منها لجامع عدمه فيلزم اجتماع
النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بد
اية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية
وترتيبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء
من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجدت جزء
منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم
قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه معين اجتمع وجود الحركة مع
عدمها وليس كذلك واما الاجسام والجواهر فلانها لا تخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث اما الكبرى
فلان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث او الخلو
عن تلك الحوادث وكلاهما باطل وفيه كلام سياتي بيانه واما
الصغرى فلانها لا تخلو عن العوارض من الحركة والسكون وغيرهما
لانها لا تخلوا عن الكون في الحيز فان كان كونها في ذلك الحيز
مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز فهو ساكن والا فهو متحرك

وقد ثبت حدوثها فان قيل انه منقوض بالجسم في آن الحدوث
لجريانه فيه بعينه والمدعى متخلف لانه في ان الحدوث ليس ساكنا
ولا متحركا اذ لم يتصف ح بكون ثان لا في المكان الاول ولا في
المكان الثاني قلنا كلامنا في الجسم الباقي بعد الحدوث لا في الجسم
الحادث فلا يجري الدليل واذا اورد الاشكال بطريق المنع قا
فالجواب ان يقال انه منع لا نقض المعلل لان مقصوده الحدوث
وقد اعترف المانع وقد يقال ان الجسم في ان الحدوث ساكن على ما ذهب
اليه ابو هاشم واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم قالوا ان الفلك
متصف بحركات جزئية متعاقبة الى غير النهاية وكل جزئية منها حادث
وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من احادها
حادثا وقالوا عدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لاعدادها
لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في اثبات
حدوث الاجسام باسرها من ابطال كلامهم ببيان امتناع
تسلسل الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية حتى يتيسر لنا ان نقول
الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث
متناهية فهو حادث والا لزم قدم الحادث او خلوه عن
تلك الحوادث فنقول ان تسلسل الحوادث المتعاقبة ممتنع
ببرهان التطبيق لانه لو تسلسل الحركات المتعاقبة الى غير النهاية
كان لنا ان نفرض من حركة يومية مثلا جملة واحدة الى غير النهاية
في طرف الماضي ونفرض ايضا من حركة قبلها بقدر متناه جملة
مثلا جملة اخرى كذلك ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما
بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى غير النهاية فان
كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة

كان الزائد

كان الزائد مساويا للناقص وهو باطل والا يوجد في اجزاء الزائدة
ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فينقطع الناقصة ضرورة
فيكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بقدر متناه كما في
طرف المبداء والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه فتكون الزائدة
ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف الفرض لان
الفرض عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير
متناهية كانت متناهية بهذا البرهان وما استلزم وجوده
عدمه محال فالتسلسل محال لكن هذا بناء على ان مطلق الوجود
كاف في جريان التطبيق بدون الاجتماع كما هو مذهب المتكلمين
فلا بد له من علة الى علة يلزم الترجيح بلا مرجح بمعنى الوجود بلا ايجاد
فيكون واجب الوجود ويلزم ايضا تخلف العلة وهي الحدوث
عن المعلول وهو الاحتياج الى العلة وقد ثبت الحدوث بالبرهان
فلو لم يحتج الى العلة لزم التخلف فان قيل ان العلم بالحدوث انما
يستلزم التصديق لحاجة الحادث الى علة ولا يلزم منه كون الحدوث
علة الحاجة الى علة في نفس الامر حتى يلزم التخلف قلت ان العلم
بحدوث الشيء لما استلزم العلم لاحتياجه الى العلة لزم منه كون
حدوثه علة لاحتياجه في نفس الامر فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز
ان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة والمعلول الاخر ايضا
فيجوز ان يكون الحدوث معلولا للاحتياج او يكونا معلولي
علة واحدة لا علة له اجيب عنه بوجهين احدهما انه يجب
العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى
الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصح
لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله كما استدل بوجود

الاوسط على الاكبر واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر
فانما يعلم كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر
اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما
عن علة والاخر عن علة اخرى ولا لزوم بينهما ولم يتحقق بعد ان
الحدوث مع الاحتياج صدرا عن علة واحدة فعلمنا انهما
ليسا معلولي علة واحدة وتمانعهما ان العلم بوجود المعلول
لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وايضا
كون الامكان والحدوث معلولا للاحتياج ظاهر البطلان وكونهما
معلولي علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان
والحدوث موجودة اذ المعدوم لا يكون علة للموجود لان ما لم
يوجد لم يوجد يجب وجوده عند وجودها والا امكن عدمه
فاذا فرضنا عدمه عند وجود علته التامة ففي حال عدمه ان
توقف وجوده على شيء اخر فوجوده مع تلك العلة التامة
تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح بمعنى وجود الممكن بلا ايجاد
موجد اذ لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد الايجاد وفي زمان
وجوده ان وجد بايجاد موجد يكون الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجوده فيلزم ان لا يكون المفروض علة تامة وان وجد
من غير ايجاد موجد اخر اياه يلزم رجحان من غير الايجاد فيلزم
ان يجب وجوده عند وجودها قالوا هذا الوجوب سابق
على وجود الممكن واعترض عليه بانهم ان ارادوا السبق الزماني
فهو محال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان ارادوا
به سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع
العلة التامة لا يكون جزء منها ضرورة انه معلول لها واثر الشيء

فرضنا واذا فرضنا عدمه يعني اذا كان ممكنا يجوز فرض وقوعه لان كل ممكن يجوز فرض وقوعه فاذا فرضنا وقوعه الا احده
منه

لا يجوز ان يكون جزء منه فلا يكون الوجوب لا مقارنا مع
الوجود بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر
التام اجيب عنه بان المراد سبق المحتاج اليه بمعنى ان
العقل يحكم عند ملاحظة جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن
بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لا مر فالوجوب ايضا مما
يحتاج اليه وجود الممكن الا انهم حين قالوا يجب
وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع
ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار
عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من
اجزاء العلة التامة فان قيل ان ما سوى الوجوب علة
ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فلا وجوب
معها قلنا ان اردتم بقولكم فلا وجوب مع العلة الناقصة
السلب الجزئي فلا يضرنا وان اردتم به السلب الكلي بمعنى انه
لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من
العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب
اثر لها متاخر عنها بالذات ومقدم على الوجود بالذات
بمعنى الاحتياج اليه ولا فائدة في ذلك هذا وفيه نظر من
وجوه اما اولا فلان المراد بالوجوب السابق الترجح
الواصل الى حد امتناع العدم فهو او ثبوته وفي ثبوته
للمعلول الاول اشكال اذ لو قام به لاحتاج الى وجوده
اما في الخارج او في الذهن لا سبيل الى الاول لتاخر وجوده
الخارجي عن الوجوب السابق ولا الى الثاني لان الوجود

العقلي له لا يجوز ان يكون في الذهن لان ذلك متاخر وجوده الخارجي
ولا في المبدا الاول لان علمه حضوري على التحقيق واما ثانيا
فلانهم صرحوا بجواز كون العلة التامة بسيطة فلو كان الوجوب
منها لم يمكن ذلك واما ثالثا فلانهم حكموا بعدم وجوب تقدم
العلة التامة على معلولها وعلى تقدير وجوب سبق الوجوب
يجب ذلك لان وجود المعلول متاخر عن وجوبه الذي هو
اثر سائر اجزاء العلة التامة ومتاخر عنها واما رابعا فلان جميع
ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب مجموع المادة والصورة
التي هي نفس المعلول فلو تقدم على الوجوب المتقدم على المعلول
لزم تقدم المعلول على نفسه وعدمه عند عدمها والا لامكن
وجوده عند عدمها واللازم باطل لانه لو وقع وجوده عند
عدمها لزم ان لا يكون بعض الموقوف على موقوفها عليه وهو
محال مغايرة له لان الشئ لا يكون علة لنفسه والا يلزم تقدم
الشئ على شئ على نفسه وان يكون الحادث قديما وواجبا
لذاته لان ما يقتضي ذاته وجوده يكون قديما وواجبا لذاته
ويلزم الترجح بلا مرجح ايضا فان قيل يجوز ان يقتضي ذات
الممكن من حيث هي وجوده بشرط عدم غير مستند الى ماهيته
فلا يلزم ان يكون الحادث قديما ولا واجبا لذاته لان ذات
الواجب يقتضي وجوده لا بشرط وايضا يجوز ان يكون
وجود الممكن راجحا لذاته رجحانا غير واصل الى حد الوجوب
فيقتضي ذاته وجوده بهذا الرجحان غير واصل الى حد الوجوب
فلا يلزم الترجح بلا مرجح ولا ترجح المرجوح ولا ان يكون الحادث
واجبا لذاته وقديما وعلى التقديرين لا يلزم ان يكون علة

الحادث مغايرا له قلنا لما ثبت ان الفاعل لا بد وان يكون
موجودا في مرتبة الايجاد ظهر انه لا مساغ لكل من هذين
الاحتمالين فان قيل سلمنا ان نفس ماهية الشئ لا يكون علة
له فلم لا يجوز ان يكون جزؤه علة له قلنا لو جاز ذلك لزم
كون الشئ علة لنفسه ايضا لان علة الكل لا بد وان يكون
علة لكل جزء منه فلا بد ان يكون علة الشئ خارجا عنه قديمة
اذ لو كانت حادثة لزم اما الدور او التسلسل وكلاهما باطلان
واعلم ان في اثبات الصانع مسلكين مسلك المتكلمين
ومسلك الحكماء اما مسلك المتكلمين فبالحدوث او الامكان
حاصله ان العالم باسره سواء اخذناه بعنوان الحادث
او الممكن محتاج الى المؤثر فان كان واجبا ثبت المطلوب
وان ممكنا فنعود الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل او
الانتهاء الى الوجوب بالذات والاولان باطلان بالبرهان
فثبت الثالث واما مسلك الحكماء فنقرره على وجهين
احدهما ما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وهو انه لا شك
في وجود موجود ما فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان
ممكنا فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل
الباطل والثاني ما لا يتوقف على ابطال الدور والتسلسل
وهو انه لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا
ابتداء او انتهاء ثبت المطلوب والا فاما ان يدور
او يتسلسل وح نقول ان جميع الممكنات المتدائرة او
المتسلسلة بحيث لا يشذ عنها فرد موجود ممكن لان ما
يكون جميع اجزائه ممكنا فهو ممكن فلا بد له من علة فعلته

اما نفس المجموع او جزؤه او امر خارج عنه والاول باطل
ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول والشيء لا يتقدم على
نفسه وكذا الثاني باطل لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته
واللازم باطل اما الملازمة فلان علة الكل يجب ان يكون علة لكل
جزؤه الا يلزم ان يكون بعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون
ما فرضناه علة لكل علة له واما بطلان اللازم فظاهر واما واذا
بطل القسمان تعين الثالث فيكون علة الكل امرا خارجا عن
مجموع الممكنات والموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته وهو المطلوب واعترض عليه بانه ان اريد بالعلة
العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفس المجموع قوله ضرورة
وجوب تقدم العلة على المعلول قلنا ممنوع في العلة التامة
على المعلول لزم في المعلول المركب تقدمه على نفسه بمرتبتين لان
مجموع اجزاء المعلول المركب جزء من العلة التامة فيكون مقدما
عليها وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول المركب الذي
هو عين مجموع الاجزاء فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين وان
اريد بها العلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لان علة
الكل يجب ان يكون علة لكل جزء اه قلنا انما يلزم ذلك لو كان
الجزء علة مابه للكل اذ ح لا يتوقف الكل على ما هو خارج و
المفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج الى الغير
واجيب بان المراد العلة الفاعلية لكن لا مطلقا بل الفاعل
المستقل بالتاثير بمعنى انه لا استند المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه
والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو بجميع اجزائه ممكن
يجب ان يكون فاعلا في كل واحد والا لم يكن فاعلا مستقلا

في المجموع

في المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الى غيره وغير معلولاته
اقول هذا الجواب لا يحسم مادة الاشكال ولا ينفع في اثبات
المطلوب لان للسائل ان يقول انكم قد رضيتم بكون العلة التامة
نفس المعلول في الشق الاول حيث ما تعرضتم لتوجيه المنع
في ذلك الشق باثبات مقدمتكم الممنوعة بل عدلتم عنه
الى الجواب المذكور فاذا جاز كون العلة التامة عين المعلول
فالفاعل المستقل بهذا المعنى اما عين العلة التامة او جزؤها
فعلى الاول يكون الفاعل المستقل عين المعلول ايضا وعلى
الثاني يكون جزء المعلول بالضرورة فمنع كونه جزء المعلول
بعد تجويز كون العلة التامة عين المعلول مكابرة وعلى
التقديرين لا يثبت الواجب فالاولى في الجواب ان يقول
المراد العلة التامة قوله يجوز ان يكون نفسه ممنوع اذ لو كان
نفسه لكان الممكن كافيا في وجوده فلم يحتج الى غيره وح
ينسد باب اثبات الصانع ويلزم ان يكون الممكن واجبا
لذاته وايضا ان العلة التامة اما نفس العلة الفاعلية او مشتملة
عليها فلو كانت العلة التامة نفس المعلول يلزم ان يكون
الفاعلية نفس المعلول ايضا على التقدير الاول او جزء من
المعلول على التقدير الثاني وكلاهما باطل فان قيل ان العلة
التامة لو لم تكن نفس المعلول فاما ان يكون مقدما عليه
او مؤخرا عنه وكلاهما باطلان اما الثاني فظاهر واما الاول
فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين على ما تقدم
قلنا انها مقدم عليه واستلزامه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين
ممنوع لانه ان اريد بمجموع اجزاء المعلول المركب الذي فرض

لا بمعنى جزء ما يكون عين المعلول
فهو جزء للمعلول ايضا محمد

تقدمها على العلة التامة الاجزاء لا بشرط الارتباط اعني
الاجزاء المتفرقة سلمنا انها متقدمة على العلة التامة المتقدمة
على المعلول وجزء منها ولكن لا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه
اصلا فضلا عن مرتبتين لان المعلول عبارة عن جميع
الاجزاء بشرط الارتباط وغاية ما لزم منه تقدم الجزء على
الكل ولا فساد فيه بل الامر كذلك وان اريد المجموع الاجزاء
الاجزاء بشرط الارتباط فهو عين المعلول وليس جزء من
العلة التامة حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى التقديرين
لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اصلا وهو اي العلة الموصوفة
بالصفات المذكورة الله تع قديم لم يزل والا لزم الدور او
والتسلسل كما تقدم القدم قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا
اما الحقيقي فهو عبارة عن عدم المسبوقية بالغير ويسمى ذاتيا
وقد يخص الغير بالعدم ويراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم
ويسمى زمانيا كما هو المتعارف واما الاضافي فهو عبارة عن
كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان
وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني
بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني
والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا
ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب تع وكل
ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون
اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم
بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان فالله تع قديم بالذات
وبالزمان وصفاته قديمة بالزمان لانها غير مسبوقة بالقدم

لا بالذات

لا بالذات لانها مسبوقة بذاته ولو سبقا ذاتيا فان قيل يلزم
ان يكون صفاته تع حادثة ذاتا قلنا لا ضير فيه لان الحدوث
الذاتي عبارة عن الاحتياج بالذات الى غير صفات الله تع
محتاجة بالذات الى ذاته تع وهي ليست عين الذات ولا ازال
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واحد لا من طريق العدد هكذا
وقع في الفقه الاكبر للامام الاعظم ابي حنيفة رحمة الله وقيل
في توجيهه لان الوحدة العددية غير مختصة به تع بل هو
لازم بين لكل جزئي حقيقي فلا حاجة الى اثباته له تع وطرده
بهذا النفي نفي كون مراده بقوله الله واحد اثبات الوحدة
العددية له تع لعدم احتياجه اليه لا نفي الوحدة العددية
عن الله تع بل نفي الوحدة العددية عن الله تع كفر لكونها لازما
بينا له تع يعني ان مراد الامام نفي الارادة لا نفي المراد اقول
فيه بحث اما اولا فلان الوحدة على ما حققه العلامة الدواني
في بعض رسائله اربعة اقسام الاول الوحدة الاحدية وهي
وحدة الواجب تع التي يسمى بها نفسها بالاحد وهي عين ذاته
مطلقا والثاني الوحدة الواحدية وهي وحدة الواجب تع ايضا
التي سمى بها نفسه بالواحد وهذه الوحدة يكون عين ذاته من
حيث كونها تجليا من تجليات وجوده الذي هو عين ذاته
ويكون غير ذاته من حيث كونها صفة منسوبة الى ذاته تع
كسائر صفاته من العلم والقدرة فاسم الاحد يطلق عليه باعتبار
الوحدة التي هي عين ذاته مطلقا واسم الواحد يطلق باعتبار
نسبة الوحدة التي هي من جملة صفاته الى ذاته وهاتان الوحدتان
كلاهما مختصان بذاته تع الثالث الوحدة العددية وهي وحدة

الاعداد كوحدة الاثنين والثلاثة والاربعة لان الاول مركب
من الوحدتين والثاني والثالث من الوحدات وكذا سائر الا
الاعداد الغير المتناهية وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية
العددية فان كل نوع من مراتب الاعداد واحد بالوحدة النوعية
العرضية مركب من الواحدات التي يقال لها الوحدة العددية
بمعنى الداخلة في العدد الرابع الوحدة الكونية وهي الوحدة
العارضة للموجودات الكونية وهي منقسم الى جنسية كوحدة
الاجناس عاليا وسافلا والى نوعية كوحدة الانواع من الانسان
والفرس ومراتب الاعداد والى الشخصية كوحدة الجزئيات الى
الحقيقية من زيد وعمرو وغيرهما هكذا ذكره العلامة الدواني
فظهر منه ان الوحدة العددية والكونية لا يجوز اتصافه
تع بهما وان كان جزئيا حقيقيا لان كلا منهما غير الواحد
مطلقا ووحدة الواجب تع ليس كذلك بل عينه فقول ذلك
القائل ان الوحدة العددية لازم لكل جزئ حقيقي من الواجب
وغيره فاسد فان قيل يجوز ان يكون مراد ذلك القائل بالوحدة
العددية نفي التعدد والتكثر عما هو صفة له لا ما ذكرنا عن الداخلة
في حقيقة العدد قلنا انه فاسد ايضا لانه معنى عدمي والوحدة
وجودة يعرف بالوجدان وبه صرح العلامة الدواني ايضا
فلا يجوز تفسيرها به وان اراد بها معنى اخر فليبين حتى نتكلم
عليه واما ثانيا فلانه ان اراد ان مفهوم واجب الوجود
جزئ حقيقي فباطل لان مفهومه كلي منحصر في فرد لا جزئ على ما
صرحوا به وان اراد ذات الواجب تع جزئ حقيقي فممنوع كيف
وان مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهني بالفعل على ما صرحوا به

ايضا وليس

ايضا وليس من شان ذاته تع ان يحصل في الذهن بحيث يمنع
وقوع الشركة فيه بين كثيرين حتى يتصف بالجزئية بل لا يمكن
حصوله فيه الا بوجوه كلية منحصرة في فرد والجواب عنه ان
المراد بالجزئي الحقيقي ما لو حصل في العقل بحقيقته لكان مانعا
عن وقوع الشركة سواء كان حصوله فيه بحقيقته ممكنا او ممتنعا
ومن البين ان هذا صادق على ذات الواجب تع على ان الممتنع
الحصول في العقل هو كنه ذاته لا ذاته على وجه مخصوص يعرض له
الجزئية فان قيل ان الجزئي الحقيقي لا بد وان يكون مندرجا
تحت ماهية كلية لانه هو النوع الحقيقي المقيد بما يمنع وقوع
الشركة من التشخص كزيد مثلا فلا يكون ذات الواجب جزئيا
حقيقيا لانه بسيط ذهنا وخارجا ليس له ماهية كلية بل تشخصه
عين ذاته اذ لو كان غيره لزم ان يكون مركبا او معروضا
للغير وكلاهما باطلان قلنا لا نم ان ذلك الاندراج لازم لكل
جزئ حقيقي بل انما يلزم لما ينتهي اليه سلسلة الكليات كزيد مثلا
مما يكون تشخصه غير ذاته واما الجزئي الحقيقي الذي تشخصه عين
ذاته كذات الواجب تع والتعين فلا يلزم ان يكون مندرجا
تحت مفهوم كلي بل من طريق الواحدية اي الوحدة الواحدية
وهي التي سمي ذاته باعتبار هذه الوحدة واحدا كما ذكرناه
فان قيل قد تقدم انفا ان هذه الوحدة مختصة بذاته تع
ولا يوجد في غيره فلا حاجة في اثباتها الى البرهان قلنا انها
ليست لازمة لماهية الواجب والا لكفى مجرد تصور مفهومه
في اللزوم بلا حاجة الى البرهان بل لازمة لذاته الخارجية
وكونها لازمة لذاتها الخارجية لا ينافي اقامت البرهان بالنظر

اي التشخص المعتبر في الجزئي الحقيقي كتشخص زيد مثلا منه

بالنظر الى ماهيته على ان اقامة البرهان لاثبات هذه الوحدة التى
سموها وحدة ذاتية وحينئذ المنع بل البرهان انما قام على اثبات
لازم هذه الوحدة اعنى نفى الكثرة والشركة فى الالوهية والخالقية
والمعبودية لان التوحيد انما يحصل بحصر هذه الامور الثلاثة
فى ذات الله تع بعد اتصافه بالوحدة المذكورة حتى ان قدماء
مشايخنا كفروا المعتزلة فى قولهم ان العبد خالق لافعاله لعدم
حصرهم الخالقية لله تع الا ان المتاخرين منهم قالوا ان الاشراك
هو اثبات الشركة فى الالوهية والمعبودية لا فى الخالقية ولو سلم
ذلك لكن المعتزلة لا يجعلون خالقية العبد مثل خالقية الله تع
لافتقاره لافتقار العبد الى الاسباب دون الله تع كيف وقد صرحوا
بان الاقدار والتمكين من الله تع وبذلك لا يستحقون التكفير
لا شريك له اى فى الخالقية لانه لو امكن صانعان قادران
على الكمال على ما هو المفروض فاذا اراد احدهما حركة جسم مثلا
فى وقت معين فاما ان يتمكن للاخر ارادة سكونه فى ذلك
الوقت او لا يتمكن وكلاهما محال اما الثانى فلاستلزامه خلاف
الفرض لانا فرضناه قادرا على الكمال ولاستلزامه عجزه ايضا
لان السكون ممكن فى نفسه ولا مانع منه الا ارادة الآخر حركته
وهذا الغير طريق القدرة عليه وهو معنى العجز واما الاول
فلاستلزامه امكان التمانع بينهما وهو محال لانه لا يخلو اما ان يقع
ذلك التمانع فى الخارج بالفعل او لا يقع فان وقع فاما ان يحصل
مراد كل منهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل فيلزم ارتفاع
النقيضين وعجزهما معا وتخلف المعلول عن علة التامة لانا
فرضناهما صانعين قادرين على الكمال او يحصل مراد احدهما فقط

فيلزم

فيلزم عجز الاخر وان لم يقع التمانع فى الخارج لاتفاقهما دائما
فلا اقل ان امكان التمانع يستلزم امكان المحالات المذكورة
وامكان المحال محال وكذا ما يستلزم المحال محال فالتعدد محال فان
قيل انا اردت بقولك يتمكن للاخر ارادة سكونه فى ذلك
الوقت انه يمكن له ارادة السكون فى وقت الارادة الاولى
حركته من غير اشتراط ارادة الاول الحركة فهو مسلم لكن لا يلزم
منه اجتماع الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب
الاول عند ارادة الثانى سكونه وان اردت انه يمكن ارادة الاخر
سكونه بشرط ارادة الاول حركته نختار انه لا يمكن للاخر ذلك
قوله وهو يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم
الحركة اعنى السكون ممكنا وليس كذلك فان وجود الحركة
بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها ان السكون
ممتنع قلنا عدم امكان ارادة الاخر سكونه بواسطة كون
الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الاخر قطعا اذ لا مانع
من ارادته السكون سوى كون السكون ممتنعا بسبب تعلق
ارادة الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الاخر السكون انما
نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعنى بالعجز الا هذا
نعم لو كان السكون ممتنعا فى نفسه لم يكن عدم امكان ارادة
اياه عجزا وايضا الكلام فى امكان تعلق ارادة الثانى بالسكون
آن ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه ممتنع السكون
بسبب ارادة الحركة بل يكون من تعلقين بالممكن فيلزم العجز
ومن هذا التقرير يندفع اشكالات كثيرة منها ما يقال انه
يجوز ان يكون احد الالهين قادرا كاملا والاخر معطلا او

او موجبا او ناقصا في القدرة و ذلك لانا فرضناهما صا
صانعين قادرين على الكمال ومنها انه يجوز ان يتفقا من غير
تمانع و ذلك لان جواز الاتفاق لا يمنع امكان التمانع
ومنها انه يجوز ان يكون التمانع محالا لاستلزامه محالا فلا يصح
ان يقال لو تعدد الصانع لامكن التمانع و ذلك لانه ان
ارادته محال بالنظر الى فرض تعدد الصانع فينتفي البطلان لان
امكان التمانع لازم بالضرورة لمجموع الامرين اعني تعدد
الصانع القادر على الكمال وامكان شيء من الاشياء ومجموع
هذين الامرين محقق على فرضنا ومنها انا لا نسلم ان عدم قدرة
الآخر على السكون وكذا عدم حصوله عجز وانما يكون عجزا لو كان
السكون ممكنا لكنه ممتنع لارادة الاول الحركة وذلك لان
ارادة كل منهما تتعلقان معا بالممكن الصرف ابتداء العدم
تقدم احدهما على الآخر فلا يكون محالا ولان معنى العجز عدم
القدرة عليه بسد القدير عليه طريق القدرة وهنا كذلك ومن
هنا ظهر ان برهان التمانع على الوجه الذي قررناه قطعي يفيد
القطع على مسئلة التوحيد لا ظني على ما ظن بناء على توهم
ورود المنوع المذكورة على الملازمة وقوله تع لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا كاشف عنه لان الظاهر منه نفي تعدد
الصانع القادر على الكمال لا نفي الاله مطلقا اذ ليس المراد به
التمكن فيهما بل المؤثر فيهما والظاهر من فساد عدم الكون
فيكون الملازمة قطعية فالمعنى انه لو تعدد الصانع القادر
على الكمال فيهما لم يتكون السماء والارض لانه لو تعدد لامكن
التمانع الى آخر ما ذكرنا ولا مثل له اي في الالوهية اشارة الى نفي

الشركة

الشركة في الالوهية اي وجوب الوجود لذاته وذلك لان
معنى المماثلة هي المشاركة في تمام الماهية والحقيقة والصانع لما كان
وجوده وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية يشاركه فيها غيره
ويكون مثله في تلك الماهية ولانه لو كان له مثل شاركه
في تمام الماهية لكان امتياز كل منهما عن الآخر بخصوصيته فلا
يخلو اما ان يكون ذلك المثل ممكنا او واجبا وكلاهما باطلان
اما الاول فلان كل واحد من الوجوب والامكان ان كان من
لوازم الماهية المشتركة يلزم اما ان يكون الواجب ممكنا
او الممكن واجبا وان كان من لوازم الماهية المشتركة مع الخصوصية
المميزة لكل منهما يلزم تركب الواجب وهو باطل واما الثاني
فلان كلا من الوجوبين ان كان من لوازم الماهية المشتركة
لزم احتياج الواجب في تعينه الى الغير وان كان من لوازم
الماهية مع الخصوصية لزم تركب الواجب وكلاهما ينافي
الوجوب الذاتي وقد يقال ان الواجب لذاته لو تعدد لكان
مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى اجزائه فلابد له من علة وهي
اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والكل باطل اما الاول
فلان الشيء لا يكون علة لنفسه فان قيل يجوز ان يكون
العلة هو المجموع من غير ارتباط والمعلول هو المجموع مع الا
الارتباط فتغايرا قلنا المراد بالمجموع هنا هو معروض
الهيئة الاجتماعية لا المعروض مع الهيئة الاجتماعية فيلزم
بالضرورة كون الشيء فاعلا لنفسه فان قيل اذا لم يعتبر
الهيئة لا يكون هناك مجموع وراء الاجزاء قلنا بديهية
العقل يحكم بوجود مجموع مفيد مع الهيئة وراء الاجزاء المتفرقة

والقيد خارج عنه واما الثاني فللزوم كون الشي علة لنفسه ولغيره
لان علة المجموع لابد وان يكون علة لكل جزء منه وكون الواجب
معلولا للغير على القول بان الجزء غير للكل واما الثالث فلا
متناع كون الواجب معلولا لغيره فاذا لم يكن له مثل الحصر
الالوجهية فيه كالخالقية واذا الحصر فيه انحصر المعبودية فيه ايضا
لان من لم يكن خالقا على الكمال واجبا وجوده لذاته لم يستحق
كمال التعظم وهو معنى العبادة هذا قول اهل السنة وقال اكثر
المعتبرلة ان ذاته تع مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة
وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الواجبية والحيية
والعالمية والقادرية التامين وقال ابوهاشم منهم انه انما
يمتاز عما عداه بحالة خامسة وهي الموجبية لهذه الاربعة
سماها بالالهية واستدلوا عليه بان الذات والماهية تنقسم
الى الواجب والممكن ومورد القسمة لا يكون الا مشتركا بين
اقسامه قلنا ان المشترك هو مفهوم الذات اعني ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بذاته وهذا المفهوم امر عارض
الذوات المخصوصة المخالفة الحقايق ولا يلزم من اشتراك
العارض اشتراك المعروض ومنشأ هذا الغلط عدم الفرق
بين عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه العنوان وهو
ذات الموضوع فان المشترك هو العنوان العارض والمتخالف
هو الماصدق المعروض ثم هذا هو مسلك المتكلمين واستدل
الحكما على وحدانية الواجب بوجوه الاول انهم قالوا لا يجوز
ان يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته
لان طبيعة واجب الوجود لذاته اما ان يقتضي لذاتها التعين او لا

فان

فان اقتضت لزم انحصاره في فرد لان الطبيعة المقتضية
لفرد لو كان لها فرد اخر غير ذلك الفرد لزم تخلف مقتضى
الذات عنها وهو محال وان لم يقتضي لذاتها التعين لزم احتياج
واجب الوجود لذاته في تعينه الى الغير فلا يكون ما فرض واجب
الوجود واجبا او رد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفان
يقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود محمولا
عليهما حملا عرضيا فيكون كل منهما منحصرا في فرد
من غير انحصار واجب الوجود في فرد ورد بان حقيقة
الواجب ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود
واجيب بانه ان اراد ان حقيقة واجب الوجود ليس
الا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود ممنوع كيف وان
حقيقة الواجب عندهم غير معقول للبشر ولا ممكنة التعقل
فغير المعقول غير المعقول وان اراد ان حقيقة الواجب يصدق
عليه ما يفهم من لفظ الوجود فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون
ما صدق عليه مفهوم الوجود حقايق متخالفة يقتضي كل منها
تعينه وحمل الوجود عليها على سبيل حمل اللازم الخارجي
الثاني انهم قالوا لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان
بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز
غير ما به الاشتراك فيلزم تركيب كل من الواجبين مما به
الاشتراك وما به الامتياز اي الماهية والتعين لان
الوجوب نفس ماهية الواجب فالاشتراك فيه يستلزم
تركيب الواجب من الماهية والتعين وذلك باطل والا لم
يكن الواجب واجبا اجيب عنه بانه يجوز ان يكون التعين

من العوارض فلا يلزم التركيب ورد بانه ان اريد بكون التعين
من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب هوية
كل منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية
شخص جزئي يمتنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فيه فلو لم
يعتبر معه سور الماهية الكلية شي يفيد الجزئية لم يكن نفس
مفهومه من حيث هو مانعا عن وقوع الشركة فيه فلا يكون
شخصا جزئيا الثالث انه لو كان الواجب متعددا لكان
لكل منهما تعين زايد على ماهية ضرورة ان امتياز افرادها
بهية واحدة بعضها عن بعض لا يكون الا بتعين زايد عليها
فلا يخلو اما ان يكون بين التعين والوجوب لزوم اولا فان
كان الثاني جاز انفكاك احدهما عن الاخر فانضمام احدهما
الى الاخر يستدعي سببا فذلك السبب ليس نفس الذات والا كان
بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول متعين ان يكون امرا خارجا
فيكون كل من الواجبين محتاجا الى غير فلا يكون الواجب
واجبا وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين اما بان يكون
احدهما علة للاخر او يكونهما معلولي علة ثالثة فان كان
يكون الوجوب علة للتعين لزم خلاف الغرض لان التعين
المعلول للوجوب لازم له غير منفك عنه فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان يكون التعين علة للوجوب لزم كون الوجوب
الذات وجوبا بالغير ان جعل التعين زائدا على الذات وان لم
يجعل زايدا لزم خلاف الغرض وتقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان
كان اللزوم بينهما بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان تلك العلة

ذات الواجب لزم خلاف الغرض لان الطبيعة اذا اقتضت
تعينا انحصر نوعها في شخصها وايضا لزم تقدم الوجوب على
نفسه كما عرفت وان كانت امرا منفصلا عنه لم يكن الواجب
بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات
في وجوبه وتعينه الى الغير اجيب عنه بانا لا نم انه لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زايد على ماهية وانما يلزم ذلك
لو كان ما يصدق عليه الواجب امورا مشتركا في الماهية النوعية
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الواجب امورا متخالفة
في الحقيقة تتميز كل منهما عن الاخر من غير احتياج الى تعين زايد
ويكون تعين كل منهما نفس ماهيته ويكون منهما وجوبا
خاصا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب
المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات ولا يشبهه شي
من الاشياء في صفاته وافعاله لكون صفاته كاملة وافعاله
تامة ومحكمة بخلاف سائر الاشياء وهو شي لقوله تع قل اي شي
اكبر شهادة قل الله لا كالاشياء لان الاشياء كلها موجودة
بعد العدم والله تع موجود في الازل ومعنى لفظ الشي هو الثابت
في الخارج على ما روى عن ابي ح وهو مذهب اهل السنة خلافا
لبعض المعتزلة فانهم قالوا معنى لفظ الشي هو المعلوم
ويلزمهم صحة اطلاق لفظ الشي على المتخيل لانه معلوم واللغة
لا يساعده بل يرده ليس بجسم باتفاق المتكلمين والحكماء غير
المجسمة استدل المتكلمون بان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى
فيحتاج الى الاجزاء والحيز وهو من امارات الامكان والحدوث
والله تع منزه عنها وقال بعض الكراهية انه جسم بمعنى موجود

وبعض اخر منهم انه جسم بمعنى قائم بنفسه فالنزاع معهم في مجرد
تسميته لفظ الجسم نحن لانطلقه بناء على ان اسما الله توقيفية
ولو مجازا وقالت المجسمة انه تع جسم على الحقيقة وهو كفر وطغيان
واستدل الحكماء بوجهين احدهما ان كل جسم متكثر بالقسمة
الكمية الى اجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة و
الواجب الوجود لاينقسم اصلا فلا شيء من الجسم بواجب الوجود
وينعكس الى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب
اما ان الواجب الوجود لا ينقسم اصلا فلان الشيء المنقسم انما
يجب بما هو جزء له والجزء له غير الكل فالشيء المنقسم يجب
بما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل ممكنا لكون وجوبها
الغير اجيب عنه بانا لا نسلم ان كل جسم منقسم بالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة وما ذكروه في الاستدلال عليه فاسد على
ما عرف في محله لانه مبني على اصلهم الفاسد من اثبات الهيولى
والصورة المبني على تقويم قدم العالم بل كل جسم بسيط في نفس
الامر كما عند الحس غير مركب اصلا لا من الهيولى والصورة
ولا من الاجزاء التي لا يتجزى كما قال به اشراقيون والانقسام بالكم
الى اجزاء مقدارية ليس انقساما بالفعل بل بالقوة لان الجسم
البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل الى اجزاء مقدارية
اصلا بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام
واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وايضا لا نسلم ان الشيء
المنقسم الى اجزاء اذا كان واجبا باجزائه لا يكون واجبا بذاته
بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤه واجبا ايضا
واما اذا كان اجزاؤه واجبا فيكون الكل واجبا بالذات

اى لا بالكم ولا بالمعنى مه

فانها

فانها اذا كانت واجبة وكان وجود الكل لا يتوقف الا على اجزائه فهو
بالنظر الى ذاته يتحقق بالوجود فيكون واجب الوجود بالذات
وقد يدفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزئين لا شك انه غير الذات
وان الذات محتاجة اليه فيكون الذات في نفسها وتقررها محتاجة
الى الغير فيكون ممكنا وان كان الاجزاء كلها واجبا على ان القول
بوجوب الاجزاء فاسد لاستلزامه تعدد الواجب لذاته وقد ثبت
بطلانه وثانيهما ان كل جسم معلول ولا شيء من المعلول بواجب
فلا شيء من الجسم بواجب الوجود اما الكبرى فلان ما ثبت كونه علة
للجميع لا يكون معلولا واما الصغرى فلان الامتدادات الجسمانية
التي هي افراد الجسم متشاركة في مطلق الامتداد الجسماني والامتداد
الجسماني طبيعة نوعية محصلة وليست منحصرة في فرد بل لها افراد
كثيرة وكل نوع يوجد له افراد فهو معلول العلة لان تعدد
النوع الواحد في الخارج لا يكون لذاته بل لغيره فيكون معلولا له
مثلا ان نوع الانسان يتكثر الى زيد وعمرو لا لذات زيد وعمرو
لانه لو كان لذات زيد مثلا لم يكن عمرو انسانا لان مقتضى
الذات لا يتخلف عنه فيلزم ان ينحصر الانسانية في فرد بل انما
كان زيد انسانا لعلة جعله انسانا وكذا عمرو وكان انسانا لعلة
كذا فيكون كل جسم معلولا لان يكون الجزء الذي هو نوع الامتداد
الجسماني معلولا يستلزم كون الكل معلولا ولا يلزم منه كون
الماهية مجعولة لان الجاعل لم يجعل الماهية ماهية بل جعلها
شخصا اجيب عنه بانا لا نسلم ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية
لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا
بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني

يكون جنسا او عرضا عاما بالقياس اليها لا نوعا ولا جوهرا لان
الجوهر عند المتكلمين عبارة عن متحيز بالذات والله تع منزه عن
التحيز وعند الحكماء ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وذلك لا يتصور في حق الواجب تع اذ ليس له عندهم ماهية
يعرضها الوجود بل ماهيته وحقيقته عين وجوده وانما يتصور
ذلك في حق الممكنات وقد يطلق الجوهر على الغني عن المحل وبهذا
المعنى وان لم يسلب من الله تع لكنه لا يطلق عليه تع اسم الجوهر
بناء على ان اسماء الله تع توقيفية ولا عرض لانه يحتاج في وجوده
وقيامه الى الغير وهو الموضوع والواجب تع مستغن عنه ولانه
يمتنع بقاؤه والا لكان معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال لان معنى قيام العرض بالشيء ان تحيزه تابع لتحيزه
والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره تبعية وهذا مسلك
خاص للاشعري ومن تبعه والحق ان الاعراض باقية وقيام العرض
بالعرض جائز على ما ذهب اليه المشايخ الماتريدية والحكماء والمعتزلة
لان عدم بقائها مبني على ان بقاء الشيء معنى موجود في نفسه
زائد على وجود ذلك الشيء وعلى ان معنى القيام بالشيء هو
التبعية في التحيز وعلى ان بقاء الشيء لا بد ان يكون معنى قائما
بالشيء لا بمحل ذلك الشيء والكل ممنوع لان البقاء عبارة
عن استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته هذا الوجود
في الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم
يستمر وجوده في الزمان الثاني فيكون امرا اعتباريا لا امرا
موجودا فيجوز اتصاف العرض به وان القيام عبارة
عن الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري تع لا التبعية

في الخبر

في الخبر فيجوز ان يكون احد العرضين وصفا ناعتا للآخر كما يقال
السواد باق وان يقال الشيء يجوز ان يكون معنى قائما مع الشيء
بمحل الشيء عن الجسم للسواد وبقائه بمعنى تبعيتهما في التحيز فان
قيل فعلى هذا ليس لكون البقاء وصفا للسواد اولى من عكسه قلنا ممنوع
لان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون ناعتا للتابع الآخر لذلك الشيء
لخصوصية ذاتية بينهما فان قيل لا شك ان الاجسام باقية ولو كانت
الاعراض باقية ايضا لزم استغناؤهما عن المؤثر حال البقاء
لان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث عندنا ولا حدوث
حال البقاء واما اذا لم يكن الاعراض باقية فيحتاج في تجددها
آنا فآنا الى المؤثر وبواسطته يحتاج الجسم ايضا حال بقائه لعدم
خلوه عن العرض فلا يلزم الاستغناء اصلا قلنا كما ان اتصاف
الممكن بالوجود في آن حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستوائه نسبته
الى طرفيه كذلك بقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس
مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه مقتضى ذاته فلا يزول
عنه فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال
اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود
في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من
الازمنة مستند الى المؤثر ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود
والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي
استمراره يحتاج الى المؤثر المؤثر يفيده الوجود ويديمه له على
معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف
لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه
به لان الاتصاف به ودوامه امران عدميان وبهذا سقط ما قيل

ان تاثير المؤثر حال البقاء ان كان في الوجود يلزم تحصيل الحاصل
وان كان في امر متجدد لم يكن المؤثر موجدا للباقي بل لامر اخر
فلا يكون مؤثرا في الباقي لانا نقول ان تاثير المؤثر حال البقاء
في الوجود وقوله يلزم تحصيل الحاصل ممنوع وانما يلزم لو كان
تاثيره في اصل الوجود لكنه ليس كذلك بل في بقائه وبقاؤه
وان كان امرا متجددا لكنه ليس وجودا ابتدائيا حتى يلزم
من كون تاثير المؤثر في امر متجدد ان لا يكون المؤثر موجدا للباقي
ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام خلافا للمشبهة وفي مكان والا لزم
قدم المكان او حدوث الواجب ولان المتمكن محتاج الى المكان والمكان
مستغن عنه لجواز الخلاء فيلزم احتياج الواجب واستغناء المكان ولانه
من خواص الاجسام وزمان لانه عبارة عن امر متجدد يقدر به متجدد
اخر فلا يتصور ذلك في القديم وعند الحكماء عبارة عن مقدار
حركة الفلك الاعظم فلا يتصور فيما لا يتعلق له بالحركة والجهة
اصلا وان لانه طرف الزمان ثم وجوده مقارن للزمان والان
وحاصل مع حصولهما ولا يلزم منه كونه واقعا فيهما ولا مصور
اي ذي صورة وشكل ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي
عدد لان كلها من خواص الاجسام ولا متحد مع غيره الاتحاد يطلق
على معان ثلاثة الاول ان يصير شيء شيئا اخر من غير ان يزول عنه
شيء او ينضم اليه شيء مثل ان يصير زيد عمروا وهذا المعنى محال
في الواجب والممكن لان التغاير بينهما من مقتضى ذاتهما فلا نزول
عنهما ولان الهويتين ان عدما بعد الاتحاد وحدث امر اخر
فلا اتحاد وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا ولا يتحد المعدوم
مع الموجود وان بقيا بعد الاتحاد فهما اثنان فلا اتحاد ايضا فان

مل نحو ان



قيل يجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة بعد ما كانتا اثنين
فالجواب ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير زيد عمروا
مع بقائهما معا لا زوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث
صورة الوحدة فيه واذا فرضنا بقائهما بصفة الوحدة بعد
ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة
معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة فيلزم اجتماع
المتقابلين في محل واحد وانه محال والثاني ان ينضم اليه شيء اخر
فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب
سريرا والثالث ان يصير الشيء شيئا اخر بطريق الاستحالة
دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض
ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه
وانضم الى تلك الهيولى صورة نوعية اخرى التي هي للهواء
فحصل حقيقة اخرى وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف
بها واتصف بصفة اخرى هي البياض وكلاهما محال في حقه تعالى اما
الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع يتحقق منهما حقيقة
واحدة وان كان احدهما حالا في الاخر فان كان الواجب حالا
فهو يحتاج في الوجوب وان كان هو محلا والاخر حالا فيكون
ذلك الاخر عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة لان المركب
من المحل والعرض الحال امر اعتباري فان قيل لا نم انه لا يحصل من
المركب من المحل والعرض الحال ماهية حقيقية كيف وان الاشراقيون
نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام
مؤلفة من المادة والعرض القائم بها كالسرير المركب من قطع
الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض ولو سلم ذلك لم لا يجوز

لان شيئا من الوحدتين اذا لم ينعدم
لانا فرضنا بقائهما كان الكثرة
متحققة ايضا فيلزم اجتماع المتقابلين
منه

ان يكون الواجب مع ذلك الغير محلا للجزء والصورى ويحصل
من المركب من الواجب مع ذلك الغير والجزء الصورى ماهية
حقيقية كما فى العناصر الممتزجة التى تحلها صور المواليد الثلث
قلنا انه باطل لاستلزامه احتياج الواجب الى الجزء الاخر وانفعاله
منه كما فى صورة تركب العناصر وذلك محال على الله تع ودعوى
تخصيص احتياج اجزاء المركب بعضها الى بعض وانفعاله منه بصور
المركبات التى لا يكون الواجب جزء منها غير مسموعة واما الثالث
فلان الاستحالة والتغير محال على الله تع ولا يحل فى غيره لا بطريق
حلول الشئ فى المكان لانه منزه عن المكان ولا بطريق حلول
العرض فى المحل لاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب وكما لا اتحاد
وكما لا اتحاد ولا حلول فى ذاته تع كذلك فى صفاته بل هو اولى
لاستحالة انتقال الصفات عن الذات واعلم ان الاحتمالات
التى يذهب اليها اوهام المخالفين فى هذا الاصل ثمانية حلول
ذاته او صفته فى بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والكل باطل
والمخالفون منهم النصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى
وهم القائلون بالاقانيم الثلاثة وهى الوجود والعلم والحيوة
المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس ويعنون بها الذوات
الثلاثة لوجود العالم وحدوثه الا انهم تحاشوا عن التسمية
بالذات وسموها بالصفات فقالوا ان الله تع جوهر قائم
بذاته واحد ثلاثة اقانيم وهو المراد بقوله تع قالوا ان الله ثالث
ثلاثة احد ثلاثة لا باعتبار التصيير ولا باعتبار وقوعه فى درجة
العددية بل بمجرد كونه واحدا من ذلك المعدود الثلاثة ثم قالوا
ان اقنوم العلم اتحذت بجسد المسيح عم وتدرعت بناسوته

بطريق

بيانه انه اذا كان معك معدود معين
كعشرة رجال مثلا وقصدت ذكر واحد
منهم فان اردت ذكره بمجرد كونه واحدا من
ذلك المعدود مع قطع النظر عن وقوعه
فى مرتبة معينة من مراتب احاده جئت بلفظ
واحد او احد مضافا الى ذلك المعدود فقلت
هذا واحد العشرة او احد العشرة وان اردت
ذكر واحد منهم مع اعتبار وقوعه فى درجة
العددية وذلك على وجهين احدهما ان
يقصد الى ذلك الواحد المراعى درجته العددية
بالنظر الى حاله اى درجته التى هو فيها من العدد
لا باعتبار عدد اخر كالثالث اى الواحد
من الثلاثة الواقع فى الدرجة الثالثة
من مراتب الثلاثة والثانى ان تقصد
الى ذلك الواحد المراعى درجته مع النظر
الى الدرجة التى تحت درجته ايضا فيكون
ذلك الواحد واقعا فى درجته بسبب انضمامه
الى ما تحته نحو ثالث اثنين اى واحد من ثلاثة
بسبب انضمامه الى اثنين بمعنى مصير
اثنين ثلاثة وهذا معنى قولهم احد ثلاثة
باعتبار التصيير هذا فمرادهم بثالث
ثلاثة هو المعنى الاول لا الثانى ولا الثالث
فان قيل لم قال ثالث ثلاثة دون واحد
ثلاثة قلنا حكاية لقول النصارى
منه

بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق كاشراق الشمس
فى كوة على بلور او بطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله
هو المسيح وهو المراد بقوله تع قالوا ان الله هو المسيح وقيل
الاول قول طائفة منهم والثانى قول طائفة اخرى منهم وهذه
جهالة عظيمة منهم ومن هنا ظهر فساد ما فى شرح المقاصد حيث
قال اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تع جوهر واحد ثلاثة
اقانيم هى الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن
وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات
واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة
اخرى انتهى وقال المولى الخيالى من غاية جهلهم جعلوا الذات
الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة
اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه بالاقنوم الصفة انتهى
وجه فسادهما بوجهين الاول انهم ما ارادوا بالاقنوم الصفة
بل ارادوا بها الذات الا انهم تحاشوا عن التعبير بالذات وعبروا
عنها بالصفات لانهم صرحوا بانتقال اقنوم العلم الى بدن عيسى
والانتقال لا يتصور الا فى الذات دون صفات لان الاعراض
لا تنتقل عن محالها ومنه ظهر انه لا وجه لقوله او ميل الى ان الصفات
الى اخره لا وصرحوا ايضا فى بحث الصفات حين قال المتكلمون بزيادة
الصفات بان النصارى قد كفروا باثبات ثلاثة قدماء فكيف لا يكفر
من اثبت ثمانية قدماء بان النصارى اثبتوا ذوات ثلاث قدماء
ونحن لا نثبت ذوات متعددة قدماء بل نثبت ذات واحدة قديمة
وثمانية صفات قدماء فلا يستحق التكفير وايضا ان مع الاقنوم

على ما صرح به علماؤنا فى بحث اثبات
صفات الله تع فى الرد على من انكر
زيادتها على ذاته تع كما سنحقق بيانه
منه

هو الاصل وقد عبروا عنها بالاب والابن وروح القدس ومنه
ظهر انه لا وجه لقول او ميل الى ان الصفات الاخرة لان هذا القول
انما يصح على تقدير كون المراد بالاقنوم الصفات وليس كذلك كما
عرفت والثاني انهم ما جعلوا الذات الواحدة ثلاثة حتى شنع عليهم
انه من غاية جهلهم بل جعلوا الله تع واحدا من الذوات الثلاث
وقالوا ان الله ثالث ثلاثة ولعل منشأ غلطهما انهما جعلا لفظ
الواحد في قول النصارى الله جوهر واحد ثلاثة اقانيم صفة لفظ
جوهر وجعلا ثلاثة اقانيم خبرا ثانيا وليس الامر كذلك بل لفظ
الواحد مضاف الى ثلاثة اقانيم كما ان لفظ ثالث في قوله تع
ثالث ثلاثة مضاف الى ثلاثة واما المنتمون الى الاسلام فمنهم
بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني
كظهور جبرائيل عم في صورة دحية فلا يبعد ان يظهر الله في
صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي عم واولاده و
منهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك
وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار في الجمر بحيث لا يمتاز
او يتحد به بحيث لا اثنينية وصح ان يقول انا هو وهو انا وانا الله
وح يرفع الامر والنهي ويظهر من العجائب والغرائب ما لا يتصور
من البشر وبطلانهما ظاهر وقال بعض المتصوفة ان الموجود الظاهر
لما لم يكن حقا فقط لاستحالة احاطة الحدودية والكتابها بكنهه
ولا خلقا فقط لاستحالة قيام ما سوى الحق بدونه لاستحالة قيام
المعلول بدون العلة صار الموجود حقا خلقا واذا وصل العبد
مرتبة الفقر التام اي الخلو التام عن الانحرافات الخلقية والجهات
الامكانية واحكام العادات والمرادات الخلقية يلزمه ان لا يبقى

من موجودية

من موجودية شيء سوى الحق وحده ولهذا قالوا اذا تم الفقر فهو الله تع
واذا وصل مرتبة الفقر التام يصح ان يقال انا الله ولا يخفى بطلانه ولا يقوم
بذاته حادث قيل لانه لو جاز ذلك لزم جواز وجود الحادث
ازلا واللازم باطل اما بطلان اللازم فظاهر واما اللازمة فلان
قابلية الذات ذلك الحادث من لوازم الذات والالزم الا
نقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واذا كانت
القابلية من لوازم الذات القديمة يكون ازلية ايضا وذلك
يقتضي ازلية المقبول الحادث ايضا واجيب عنه بان
اللازم مما ذكرتم هو ازلية صحة وجود الحادث وهو ليس
بمحال فان صحة ازلية والمحال هو صحة ازلية وجود الحادث
وهو ليس بلازم لان ازلية الامكان يغاير امكان الازلية
ولا يستلزم فالاوجه ان يقال ان قيام الحادث به من امارات
الحدوث فان قيل انه تع يتصف بالاضافة ككونه خالق
زيد وخالق عمرو ورازق بكر الى غير ذلك من الاضافات
الحادثة بعد ان لم يكن قلنا المراد بالحادث هنا هو نفس الصفة
الحقيقية سواء كانت ذات تعلق كالعلم والقدرة والارادة
او لا كالوجود والحيوة لا تعلق هذه الصفات واضافاتها
الى الحوادث ولا السلوب ككونه غير رازق لزيد الميت والسلوب
والاضافات ليست من الصفات الحقيقية وقد يستدل عليه
بان ما يقوم بذاته تع لا بد وان يكون من صفات الكمال
فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفة
الكمال نقص والله تع منزه عن النقص واورد عليه بانا
لا نسلم ان كل ما يقوم بذاته تع لا بد ان يكون من صفات

الكمال لم لا يجوز ان يتصف بما لا كمال في وجوده ولا نقص
في عدمه لان البرهان انما قام على نفي الاتصاف بالنقايص
واما ان كل ما يتصف به لابد ان يكون كمالا فلا برهان عليه ولو سلم
ذلك فلا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص لم لا يجوز ان يتصف
حال الخلو عنه بكمال اخر يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد
قلنا هذا مبني على جواز التسلسل في الامور الموجودة المتعاقبة ما لا
حارقيها والا فلا لكن التحقيق عدم جوازه كما تقدم فان قيل
هذا الدليل جار في السلوب والاضافات مع تخلف المدعى قلنا
لا نسلم جريانه فيها فانها ليست بصفات حقيقية بل اعتبارات
حاصلة من النسبة الى الغير ولو سلم ذلك فلا نسلم انها من صفات
الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها
في الازل كمال مظهر لاستيثاره تع بالقدم الزماني كما استاثره
بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل
ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما لم يكن عدم شمول
قدرته للممتنع نقصا فان قيل قد تقرر ان امكان الممكن ازلا وان
ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية لان امكانه اذا كان ازليا
لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه لقبول الوجود دائما مستمرا في جميع تلك
الاجزاء فاذا نظر الى ذاته لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء
منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا
وجواز اتصافه في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فكان ازلية الامكان

مستلزمة

مستلزمة لامكان الازلية فكيف يمتنع وجوده في الازل اجيب عنه
بانه ان اراد بقوله لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان
ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الازل عن الاتصاف بالوجود
في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه
انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود فهو بعينه ازلية
الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان
الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء
الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه
امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فيكون مصادرة على المطلوب
ولا يجوز عليه الكذب لانه نقص في حق العباد فضلا عن الله تع
قيل ان من جوز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تع و
اجيب عنه بوجهين احدهما ان الكذب لا يكون الا في الماضي
والخلف لا يكون الا في المستقبل فلا يكون كذبا ورد بان الكذب
هو الخبر الغير المطابق سواء كان في الماضي او في المستقبل ومن ثمة
كذب الله تع المنافقين في قولهم لئن اخرجتم لنخرجن معكم
ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم
لكاذبون والثاني ان ايات الوعيد مشروطة بشروط معلومة
من الايات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها
عدم عفوه تع فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا
وكانه قال ان العاصي ان اصر على عصيانه ولم يتب يكون معا
قبا او يقال المراد بايات الوعيد انشاء الوعيد والتهديد لا
حقيقة الاخبار كما قيل في قوله تع رب اني وضعتها انثى
انه لانشاء التحزن ولا متبعض ولا متجز اي ذا ابعاض واجزاء

ولا مركب من اجزاء لان ماله اجزاء باعتبار تالفه منها
يسمى مركبا وباعتبار انحلاله اليها منبعضا متجزيا وهذا لانه
لوكان مركبا من الاجزاء الخارجية او الذهنية لاحتاج
الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى تلك الاجزاء بحسب نفس
الامر وجميع اجزاء الشيء وان كان نفس ذلك الشيء لكن
كل واحد من تلك الاجزاء ليس نفس ذلك الشيء والمحتاج
في نفس الامر الى ما ليس بعينه ممكن فيلزم ان يكون الواجب
ممكنا فان قيل الممكن ما يحتاج في وجوده الى الغير وكل واحد
من الاجزاء وان لم يكن عين الشيء لكنه ليس غيره ايضا فلا يلزم
ان يكون الواجب ممكنا قلنا ان ما لا يكون عين الشيء وان لم
يلزم كونه غيره في الاصطلاح لكنه غيره في اللغة والممكن ما يحتاج
الى الغير مطلقا لغة او اصطلاحا نعم المراد بالغير في تعريف الممكن
هو الغير الذي لا يكون المحتاج من مقتضى ذات المحتاج اليه فلا ينتقض
بصفات الله تع فانها وان كانت غير الذات لغة الا انها من
مقتضيات الذات بخلاف الكل فانه ليس من مقتضى ذات الجزء
فيكون بالاحتياج اليه ممكنا لانه احتياجه الى الغير لغة هذا ما
ذكروه في نفي التركيب مطلقا من اجزاء خارجية او ذهنية و
واقول في استلزامه اليطلـ الذهنية نظر لانه ليس معنى كون الاجزاء
العقلية اجزاء للماهية الا ان العقل ينتزع في نفس الذات
مع قطع النظر عن عوارضها مفهومات متعددة يتعقلها بها
وسمي اعمها جنسا واخصها فصلا وهذه المفهومات وان كانت
متغايرة ماهية ووجودا في الذهن الا انها صور شيء واحد
في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه اصلا بل غايته ان ذلك البسيط

كان بحيث

كان بحيث يجوز ان يؤخذ منه بدون عوارضه مفهومات
متعددة محمولة عليه فاذا كان كذلك فان ارادوا بقولهم
لزم احتياج الواجب في ذاته ووجوده الى الغير هذا القدر المذكور
اعني احتياج البسيط في حد ذاته الى الصور المنتزعة منه عند
العقل فلا نسلم استحالته واستلزامه للامكان وان ارادوا به معنى
اخر فلابد من بيانه فان قلت قد تقرر في محله ان الموجود في
الذهن هو عين الماهية الخارجية لا شبحها عند المحققين فح
يكون الماهية على تقدير تركبها في الذهن من الجنس والفصل مركبة
في حد نفسها من امرين محتاجة الى كل منهما فيلزم الامكان قلنا ان
الاجزاء العقلية وان كانت متغايرة بحسب الذهن الا انها متحدة
بحسب الخارج ماهية ووجودا والا فاما ان يختلف ماهية ويتحد
وجودا او يختلف ماهية ووجودا معا وعلى الاول ان قام
ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شيء
واحد في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود
الكل بدون وجود الجزء وكلاهما محال وعلى الثاني يلزم ان
يمتنع حمل احدهما على الاخر وعلى المركب منهما بهو هو لان الامور
المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها
على بعض وعلى المركب منهما بالمواطئة وان فرض بينهما اي
ارتباط امكن وذا محال فثبت انها متحدة بحسب الخارج فباعتبار
الوجود الخارجي لا تركب فيها اصلا فذاته البسيط كافية
في وجودها الخارجي من غير اعتبار امر اخر معها وباعتبار الوجود
الذهني يكون مركبا ومحتاجا الاجزاء ولا نم استلزام هذا الاحتيا ج
الامكان المنافي للوجوب وانما يستلزم الامكان الاحتياج

اي لا يقال المركب من الامور
المتمايزة المتغايرة هو هذا
الواحد او ذلك الواحد
منه

في الوجود الخارجي والحاصل ان الاله البسيط الذي لا تعدد
فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل
فصله العقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتكثير انما
هو في الذهن لا في الخارج فيكون البساطة لازمة للماهية بالنظر
الى وجودها الخارجي والتركب انما هو بحسب الذهن واستحالة هذا
واستلزامه الامكان ممنوع فان قيل لو كان الشئ البسيط
في الخارج مركبا في الذهن لزم ان يكون حكم العقل بالتركب
جهلا وان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان م
مطابقتان له وكلاهما محالان اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان مطابقة احد المتغايرين له ينافي مطابقة الاخر له قلنا
كل من المقدمتين ممنوع اما الاول فلان كون حكم العقل
بالتركيب الذهني جهلا ممنوع والسند ظاهر واما الثاني فلانه ان
اراد ان الصورتين متغايرتان بحسب الخارج فهو ممنوع وان اراد
انهما متغايرتان بحسب الذهن فمسلم لكن المطابقة انما هي بحسب الخارج
لا بحسب الذهن ولا متناه لان التناهي من خواص الاجسام و
ولا يوصف بالمائية اي بالمجانسة للاشياء يقال ما هذا الا
من اي جنس هو لان المجانسة يوجب التمايز المجانس الاخر بفصول
مقومة فيلزم التركب من الجنس والفصل وقد ثبت انه غير مركب
لا من اجزاء خارجية ولا من اجزاء ذهنية ولا يخفى عليك انه يرد
عليه ما ذكرناه من منع عدم تركبه من اجزاء ذهنية وجوز بعض
المتكلمين اطلاق المائية عليه تع تمسكا بما روي عن ابي حنيفة
رحمه الله انه كان يقول ان الله مائية لا يعلمها الا هو والجواب
بعد تسليم صحة هذه الرواية عنه معناه ان له اسماء لا يعلمه الا هو

فان ما قد

فان ما قد يسال به عن الاكم قال ابو منصور الماتريدي ان سالنا
سائل عن الله تع بما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن
الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله
فخالق المخلوقات وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال
والجنس ولا ضد له لان الضدين هما الشيئان اللذان تحت جنس
واحد وقد ثبت انه تع لا جنس له حتى يندرج هو مع ضده تحته
وليس بوالد ولا مولود لقوله تع لم يلد ولم يولد ولان الولد
لا بد وان يكون من جنس الوالد لانه جزؤه وقد ثبت انه تع
خالق لجميع ما سواه فلو كان له ولد لزم ان يكون خالقا لولده
والمخلوق ليس من جنس الخالق وللباري وواجب وجوده لذاته
والامكان واجبا لغيره فيكون حادثا لان علة الاحتياج الى العلة
هي الحدوث وقد ثبت قدمه وعلى تقدير كونها الامكان كما هو
مذهب الحكما لا بد ان يستند الى واجب يكون وجوده لذاته
قطعا للدور والتسلسل والوجوب لذاته يقال على ثلاثة معان
الاول عدم احتياج الذات في وجوده الى الغير اي استغناء
وجوده عن الغير وهو صفة الوجود والثاني كون ذاته مقتضية
لوجوده وهو صفة الذات بالقياس الى الوجود والثالث
الشئ الذي يمتاز به الذات عن غيره والاول غير الذات بالاتفاق
لكونه امرا عدميا والثالث عينه بالاتفاق لان الذات
الواجبي يمتاز بنفسه فيكون ما به امتيازه نفسه فلا بد ان
يؤول الوجوب في المعنى الثالث بالواجب والمعنى الثاني عين
الذات عند الماتريدية والحكما وغيره عند الاشعرية على ما
في التعديل فان قيل يلزم على القول بالعينية ان لا يكون ذات

الباري تع واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء
لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه اجيب عنه اولا بان
ذاته تع واجب بالمعنى الاول والثالث وان لم يكن واجبا
بالمعنى الثاني عندهم وثانيا بان معنى قولهم ما يقتضي ذاته وجوده
ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك
اقتضاء وتاثيرا وفيه نظر لان الوجوب بالمعنى الثاني او ثبوته
فلا يجوز تفسيره بالعدم وثالثا بان الوجود الذي هو عين
الذات هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق
فيمكن المراد بقولهم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده ذلك
فيكون واجبا بالمعنى الثاني ايضا ورد هذا بان معنى اقتضاء
الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي
كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته
كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما فاقتضاء
الوجود الخاص الوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون
وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان
يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي
ذاته ان يكون معدوما لا عدما كشريك الباري واجتماع
النقيضين في القسم الممكن اذ لا مجال لقسم اخر واللازم باطل
فالملزوم مثله لا يقال يجوز ان يكون مراد من قال ان الوجود
الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق
ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا

بالوجود

بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود
المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا
بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يجاب عنه بان
الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود
الخاص ولا محذور فيه الا ترى ان الجسم اذا اتصف بفرد
من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان
ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق
استغافا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف
هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته
لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجودا
بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود
المطلق ولا محذور فيه قلنا ح يكون الواجب تع ذا ماهية ووجود
مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وبه يفترق
عن القائلين بغيرية الوجود للذات لكن يفوت مقصودهم
من اثبات كون ذات الباري عين وجوده وهو ان يكون ذات
الباري في اعلى مراتب الموجودية لانهم قالوا مراتب الموجودات
في الموجودية ثلاث ادناها الموجود بالغير اي يكون وجوده من
غيره كما في الممكنات واوسطها الموجود بالذات بوجود هو
غيره الا يقتضي ذاته وجوده وهذا حال واجب الوجود تع على
مذهب القائلين بزيادة الوجود على ذاته وغيريته واعلاها
الموجود بالذات بوجود هو عينه وهذا حال واجب الوجود
على مذهب الحكماء والفرق بينه وبين مذهب القائلين بزيادة
الوجود ان تصور انفكاك الوجود عن الذات محال على مذهب

القائلين بزيادة واما نفي الانفكاك فمحال على المذهبين
قال بعض المحققين من اصحابنا معنى اقتضاء ذاته تع وجوده
تحقق ذاته بحيث تتنزه عن قابلية العدم فيكون ذاته واجبا
بالمعنى الثاني ايضا ويكون وجوبه عين ذاته ومعناه عند
القائلين بغيرية الوجود هو النسبة بين الذات الوجود
فيكون غير الذات عندهم فعلى هذا يكون النزاع بينهما لفظيا
كما اذا حمل مراد القائلين بالعينية على المعنى الثالث ومراد القائلين
بالغيرية على تلك النسبة او على المعنى الاول هذا هو الكلام في
وجوبه واما وجوده فاعلم انهم اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب
فالاشاعرة ذهبوا الى ان وجود الواجب غير ذاته وكذا وجود
الممكنات اما الاول فلوجوه الاول ان وجوده لو كان مجردا
عن الماهية اى قائما بذاته غير قائم بماهية فتجرده عن الماهية اما
لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى الذات لا تختلف
ولا يتخلف عنه فيلزم ان يكون وجود الممكنات مجردا ايضا
وهذا باطل واما لغيره فيكون تجرد وجود الواجب لعلة منفصلة
فلا يكون واجبا والثاني ان الواجب مبداء الممكنات فلو كان
عبارة عن الوجود المجرد القائم بنفسه فمبداء الممكنات اما
الوجود وحده او مع قيد التجرد والاول ان يكون يقتضي ان
يكون كل وجود مبداء لما كان الواجب مبداء له فيكون كل شيء
من الاشياء التي يحمل عليها الوجود مبداء لكل شيء منها حتى لنفسه
وعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وهو باطل
والثاني يقتضي ان يكون التجرد جزء من مبداء الوجود وهو
محال لاستلزامه تركب الواجب لذاته والثالث ان الوجوب

ولانه يستلزم انسداد باب اثبات
الصانع لانه لما جاز كون المركب
من العدم وهو التجرد ومن الوجود
موجودا مع كونه هذا المركب معدوما جاز ان يكون العدم
الصرف ايضا موجدا كما في شرح المواقف
منه

نسبة

نسبة بين الذات والوجود والنسبة يقتضي مغايرة المنتسبين
والجواب عن الاول والثاني ان النزاع ليس في الوجود المطلق
الذي هو مشترك معنى بين جميع الوجودات فانه غير الذات
في جميع الموجودات واجبا او ممكنا بالبديهية بل في الوجود
الخاص وهو عين الذات وقائم بنفسه ومبدا الممكنات في الواجب
وقولهم فيلزم ان يكون وجود الممكنات مجردا ومبداء لكل شيء
ممنوع وانما يلزم لو كان الوجود الواجبي الخاص مساويا لسائر
الوجودات الخاصة الممكنات في الماهية ولكنه مخالف لها في الماهية
لان الاشتراك الوجود المطلق بينها وان كان بالتواطي لا بالتشكيك
لا يستلزم تساويها وتماثلها في الماهية لجواز ان يكون امرا عارضا
لها خارجا عن ماهياتها فاذا كانت الوجودات الخاصة المندرجة
تحت الوجود المطلق متخالفة الحقائق متشاركة في العوارض
ففي كل فرد من تلك الوجودات حصة من ذلك العارض فيكون
في الممكن ثلاثة اشياء الماهية والوجود الخاص للماهية والوجود
المطلق العارض للوجود الخاص وفي الواجب شيئان الوجود الخاص
الذي هو عين الذات وقائم بنفسه والوجود المطلق العارض
لذلك الوجود الخاص بل نقول ان الوجود المطلق مقول
بالتشكيك لانه عرض لازم للوجوب للواجب لان تصوره
كاف في تصوره وعرض مفارق للممكنات لان ذوات الممكنات
لا يكفي في عروضه لها بل يحتاج الى تصور نسبة الى الفاعل والجواب
عن الثالث يمنع كون الوجوب نسبة بينهما بل هو عبارة
عما يمتاز به الذات الواجبي عن غيره او عدم احتياجه الى الغير
على ما ذكرناه ولو سلم انه نسبة بينهما ولكن لا نسلم انها تقتضي

الغايرة لان النزاع ليس في الوجود المطلق المشترك بل في الوجود
الخاص فنقول ان وجوده الخاص الذي هو عين ماهيته يقتضي بذاته
عارضه الذي هو الوجود المطلق فالوجوب عبارة عن اقتضاء
الوجود الخاص الوجود المطلق فيكون المغايرة بين الوجود
الخاص وبين المطلق ونحن لا ننكره لا بين الخاص والذات فان قيل
فكذا سائر الوجودات الخاصة الممكنات مقتضية بذواتها لها
لعارضها الذي هو الوجود المطلق فيكون واجبة قلنا تلك
الوجودات الممكنة ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في
ذاتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف
الوجود الواجبي فانه مستغن عما عداه بالكلية واما الثاني فلوجوه
ايضا الاول ان ماهية الممكن من حيث هي تقبل العدم ومع الوجود
تاباه فلو كان عينها او جزئها لا تقبل العدم بل كانت تابى العدم
من حيث هي ايضا اما على الاول فلان الشيء يابى قبول نقيضه واما
على الثاني فلان الماهية ح مأخوذ مع الوجود لان الكل مأخوذ مع
اجزائه والماخوذ مع الشيء لا يقبل نقيض ذلك الشيء والعدم نقيض
الوجود اجيب عنه بانك اذا اردت بقبول العدم ان الماهية
الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فم
لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي
محض وان اردت به ارتفاع الماهية بالكلية فلا نم ان الوجود
لو كان نفس الماهية او جزئها لم تقبل هي من حيث هي العدم لان
الموجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة هو
فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته
ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم يكن من نفسه بل موجودة واذا

لانها ان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان
واتصف بالوجوب الذاتي وهو باطل
منه

خلافا للمعتزلة فان الماهية لها ثبوت
في نفسها حال العدم عندهم
منه

ارتفع الوجود نفسه بالكلية واتصف اشتقاقا بنقيضه الذي هو
العدم جاز ذلك في الماهية ايضا على تقدير كون الوجود نفسها
او جزؤها الثاني انه لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها
وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو
وجود الثالث انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان نفسها
او جزءها والاول باطل لان الوجود مشترك دون الماهية
لان حقايق الموجودات متخالفة وكذا الثاني باطل اذ لو كان ا
الوجود جزءا لها لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات
فكان جنسا لها محمولا عليها ويتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول
هي ايضا موجودة لكونها اجزاء للماهية الموجودة فيكون الوجود
جنسا لها ايضا فلها فصول اخر موجودات فيلزم التسلسل في اجزاء
الماهية الواحدة وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
وايضا الوجود اما جوهر فلا يكون جزءا من العرض واما عرض
فلا يكون جزءا من الجوهر واجيب عنه باختيار كونه جزءا منها بان
يقال انه قد يكون جنسا للانواع عرضا عاما للفصول كالجوهر
فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل
جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له فلا يلزم التسلسل
في اجزاء ماهية واحدة وقولهم الوجود اما جوهر واما عرض قلنا
لا جوهر ولا عرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس
من اقسام الوجود ولا شيء له ان يكون الشيء مندرجا تحت
المتصف بذلك الشيء هكذا ذكره في المواقف وقال في التحقيق
ان هذه الوجوه انما يفيد تغاير المفهومين اي مفهومي الوجود
والماهية كالسواد مثلا دون تغاير ذاتيهما والنزاع انما وقع

تغاير الذاتيين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول ان
مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول ان ما صدق
عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان
متمايزتان في الخارج يقوم احدهما بالاخر كالسواد القائم
بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج
وقد قام الاول بالثانية قال وهذا التحقيق هو الحق والا
لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود
وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية الوجود
في الخارج والحال كان للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود
اخر فيلزم التسلسل فلا يكون لهما هويتان متمايزتان في الخارج
وذهب مشايخ الماتريدية وهو مختار ابي الحسن الاشعري الى ان
الوجود في الواجب والممكن عين الماهية واستدلوا عليه بانه
لو كان زايدا عليها لكان وصفا قائما بها والا لم تكن موجودة
اصلا ولو قام بها لكان مفتقرا اليها وهي غيره فيكون مفتقرا
الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى علة مؤثرة
وهي اما تلك الماهية او غيرها والثاني باطل والا لزم افتقار
الواجب لذاته في وجوده الى الغير فلا يكون الواجب واجبا
والاول باطل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون العلة تلك الماهية
بقيد الوجود او بقيد العدم او الماهية المطلقة اعني الماهية
بلا شرط شيء وكل من هذه الاحتمالات باطل اما الاول فلاستلزامه
الدور او التسلسل لان هذا الوجود ان كان عين الوجود المقدم
الماخوذ مع العلة فالدور والا فالتسلسل ويلزم ايضا كون الشيء
موجودا بوجودين او بوجود واحد مرتين واما الثاني فلاستلزامه

اجتماع

اجتماع النقيضين في الماهية الواحدة اعني الوجود والعدم
ولان المؤثر في الوجود لا بد وان يكون موجودا قبله في مرتبة
الايجاد لان ما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون الماهية الماخوذة
مع العدم علة في الوجود واما الثالث فلانه ان اريد بالماهية
المطلقة ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا اجزاءها فغير
مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات المذكورة والماهية
لا تخلو عن عروض احد المتقابلين وان اريد بها ما لا يكون موجودا
ولا معدوما اصلا لا بطريق العروض ولا بغيره فيلزم الواسطة
وان تكون الماهية معروضة للوجود واللاوجود معا وهو
اجتماع النقيضين وان اريد بها ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم
وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فعدم الانفكاك
كاف في لزوم المحالات المذكورة لان قيام الوجود بها اما ان
يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالدور او التسلسل واجيب
عنه بوجوه الاول انهم ان ارادوا بالقيام قيامه بذات
الواجب قياما خارجيا كقيام العرض بموضوعه فقولهم وان
لم يقم به لم يكن موجودا ممنوع وان ارادوا بالقيام مجرد انصاف
الذات بالوجود فقولهم والمفتقر الى الغير ممكن ممنوع لان
ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية يزيد على الذات
في الاعيان والوجود ليس كذلك لانه من المعقولات الثانية
لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها في
الاذهان فقط فهو اعتبار عقلي لا هوية عينية فلا علة له
في الاعيان اصلا لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم بقيامه بالماهية
ما ذكر من المحذور واعترض عليه بوجهين اما اولا فلان ذلك

في الوجود المطلق وكلامهم في الوجود الخاص ورد هذا بانه لم يقم
برهان على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق الذي
من المعقولات الثانية ولابد منه فان قيل مدعاهم ان وجوده
ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته والا الى اخر دليلهم فحينئذ
كلامهم لانهم يقولون المراد بالقيام مجرد الاتصاف و
والمفتقر الى الغير ما له عين خارجية فيكون ممكنا قلنا لا يلزم
من ذلك ان يكون له وجود خارجي هو عين ذاته لجواز ان
يكون صدق ذلك المدعي بانتفاء الوجود عينا لا يتحقق مع عدم
زيادته بل مرادهم بعينية الوجود نفي الوجود الخاص الزائد على ذاته
فاذا لم يثبت وجود خاص ينفي الوجود المطلق واما ثانيا فلان
الوجود لو كان امرا معدوما في الخارج كيف يكون الماهية مو
موجودة في الخارج بهذا الوجود الذي فرض عدمه في الخارج
وسلم انه معدوم في الخارج ولم يكن له هوية عينية لكن للماهية
اتصاف به بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة موجدة له
لكونه من الامور العقلية لكن له احتياج الى العلة باعتبار اتصاف
الماهية به لان ذلك الاتصاف غير ذاته وقد ثبت عندهم
ان كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء او اتصاف
ذلك الشيء به او كونه هو او ما شئت فسمه فهو امر لا يستغني
عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا لان
الماهية ليست بحصولها في كونه امرا اخر فيحتاج الى علة
البتة فتلك العلة اما غير الماهية فيلزم افتقار الماهية
الواجبية في اتصافها بالوجود الى امر خارج عنها او عينها
فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود لان العلة المؤثرة
لابد ان

لابد ان يتقدم على المعلول بالوجود فيلزم اما الدور او التس
فان قيل ان ذات الواجب تقتضي اتصافه بالوجود وامتنع عدم
اتصافه به لم يكن هناك احتياج الى علة اصلا اذ المحوج الى
العلة هو الامكان فان شان العلة ان ترجح احد الطرفين
المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فاي حاجة الى العلة قلنا لا شك ان الاتصاف بالوجود في
نفس الامر ليس مما يستغني عما عداه بالكلية كما ذكرناه
حتى يتصور كونه واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه
الى طرفيه اعني الموصوف والصفة فهو من حيث هو لا يكون
الا جائز حصوله ولا حصوله فلابد في ترجيح احد جانبي حصوله
ولا حصوله من مرجح اما الماهية او غيرها فيلزم احد المحذورين
المذكورين قطعا وللقائل ان يقول هذا مسلم في اتصاف الممكن
بالوجود واما في اتصاف الواجب فلا والوجه الثاني انا لا نم ان
علة الوجود يجب ان يكون متقدمة على معلولها بالوجود
فان العلة لا شك في تقدمها على المعلول واما ان هذا التقدم
بالوجود فممنوع لم لا يجوز ان يكون الماهية المطلقة علة لوجودها
فيتقدم عليه ذاتا لا وجودا الا ترى ان ماهيات الممكنات
علل قابلية لوجوداتها مع انها لا يجب تقدمها عليها بالوجود
والا لزم وجود الشيء قبل وجوده واذا كان تقدم العلة القابلية
لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم العلة الفاعلية ايضا
كذلك وهذا الوجه ذكره الامام الرازي وفيه ايضا نظر من وجهين
احدهما انه لو جاز كون الماهية المطلقة قبل الوجود مؤثرا في
وجود نفسها فلم لا يجوز ان تؤثر تلك الماهية قبل وجودها

فى جود العالم وح لايمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود
المؤثر وثانيهما ان العلة الفاعلية لابد وان يكون موجودة
قبل الايجاد لان مرتبة الايجاد مؤخر عن مرتبة الوجود لان
ما لم يوجد لم يوجد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه
فلا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هى بدون الوجود
مؤثرا فى وجودها بخلاف العلة القابلية فانها مستفيدة
الموجود والمستفيد للوجود لابد وان يكون خاليا عن الوجود
قبل الاستفادة لاستفادة الحاصل محال فقياس العلة المفيدة
على العلة المستفيدة قياس مع الفارق ويرد على ما ذكره الامام
ايضا انه اما ان اراد بالماهية المطلقة ما لا يكون الوجود والعدم
نفسها والاجزاءها او اراد ما لا يكون موجودا ولا معدوما
اصلا او ما لا يعتبر معه الوجود ولا العدم وعلى كل من التقادير
الثلاث يلزم المحالات المذكورة فى دليل المستدل فلا يصلح جوابا
عنه والوجه الثالث ما ذكره الامام الفراء ومحصوله منع كون
وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجا
الى فاعل مؤثر بناء على انه ازلى لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان
عنوا بلزوم كونه ممكنا على تقدير زيادته وقيامه بالماهية
ان يحتاج الى علة فاعلية فلا نم ذلك وان عنوا به احتياجه الى الغير
مطلقا فنم واستحالته ممنوع اذ الدليل لم يدل الا على قطع
تسلسل العلل وقطعه يحصل بالانتهاء الماهية موجودة بوجود
زايد عليها قبل فعلى هذا يكون الماهية سببا لوجودها فيلزم
المحذور الذى ذكره المستدل قلنا الماهية فى الاشياء الحادثة لا يكون
سببا للوجود فكيف فى القديم ان عنوا بالسبب الفاعل وان عنوا به

وجها

وجها اخر وهو انه لا استغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه وانما
فى تسلسل العلل فاذا انقطع فقد ابذمت الاستحالة وما عدا ذلك
لم يعرف استحالته فلابد من برهان على استحالته هذا ما ذكره الامام
وفيه نظر لانه قد تقرر ان كل وصف هو فى نفسه مع قطع النظر
عن غيره لا اثر له وكل ما كان كذلك كان حصوله ولا حصوله
بالنظر الى ذاته سواء فيحتاج الى فاعل يحصله بالضرورة سواء كان
قديما او حادثا يكون وجود الواجب ازليا لا يمنع عن احتياجه
الى الفاعل فى اتصاف الذات به وكذا كونه امرا عدميا لا يغنيه
عنه على ما تقدم وكذا كون اتصاف الواجب بذلك الوجود
واجبا لا يغنى عنه على ما تقدم ايضا وقوله الدليل لم يدل الا على
قطع تسلسل العلل اه قلنا انهم لا يدعون ان برهان قطع السلسلة
يدل على عدم زيادة الوجود بل يثبتونه بدليل اخر بعد اثبات
مقطع السلسلة بان يقال لابد ان يكون وجود ذلك المقطع
عين ماهيته والا لاحتاج الى علة موجبة للاتصاف به وهى
اما الذات فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود او غيرها فلا
يكون مقطعا للسلسلة فيكون عينها وقوله الماهية فى الاشياء
الحادثة لا يكون سببا للوجود اه قلنا الاشياء الحادثة يستند
وجودها الى مبداء قديم بخلاف المبدأ الاول فان وجوده لا يجوز
استناده الى غيره والا لم يكن مبدأ اول فتعين استناده
الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجزمون باستناده الى
ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على سبيل الترديد لا
بطاله فاذا بطل كونه زايدا على الذات لزم كونه عينه اذ الجزئية
ظاهر البطلان واذا كان عينه يكون امرا وجوديا فان قيل

لو كان وجود يلزم التسلسل قلنا وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل وذهب الحكماء الى ان الوجود عين الذات في الواجب غيره في الممكن اما الاول فلما ذكرناه في المذهب الثاني لكنهم لما اثبتوا الوجود الذهني خالفوا الاشعري فيما اختاره وقالوا ان الوجود يغاير الحقيقة الخارجية في الواجب ولكن ذهنا ومن لم يثبت الوجود الذهني كالاشعري الخارجي وغيره من المتكلمين قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا واما الثاني فلما ذكرناه في المذهب الاول اعلم ان الحكماء قالوا الواجب هو الوجود المطلق ولم يريدوا المطلق مفهوم الوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية والمعقولات الثانية لانه ليس عينا لشيء اصلا ولا الامر الكلي المتحقق تحقق الكلي الطبيعي لما ذكرناه ولان الواجب تعالى جزئي حقيقي متعين بذاته فلا يكون عين الكلي بل ارادوا به المطلق عن العروض للماهية وعن العوارض المعينة بالكلية لان تعينه بذاته عندهم وسموا الوجود الماخوذ بهذا الاطلاق الوجود البحت لقولهم ان الواجب تعالى شانه يجب ان يكون في اعلى مرتبة الموجودية وذلك لا يكون الا بكونه عبارة عن الوجود بالمعنى المذكور لان ادنى الموجودية ان يكون موجودا بايجاد الغير وذلك في الممكنات واوسطها ان يكون موجودا بوجود زائد على ذاته ويقتضي ذاته وجوده كما هو حال الواجب على مذهب القائل بزيادة الوجود واعلاها ان يكون موجودا بوجود هو عينه كما هو حال الواجب تعالى على مذهب الحكماء وتحقيق مذهبهم على حقيقة المحققين ان الموجود عندهم اعم مما يكون شيئا متصفا بالوجود وعين الوجود

فمع المرتبة الاولى ان الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ويمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن في هذه المرتبة وفي المرتبة الوسطى الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته ويمتنع انفكاك الوجود عنه لانه مقتضى ذاته لامر غيره لكن يمكن تصور انفكاكه عنه فالتصور ممكن والمتصور محال وفي المرتبة الاعلى الموجود وليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاكه عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وان اردت توضيح هذه المراتب فاستوضح الحال فانه يرد في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلاث ايضا الاولى المضيء بالغير اي الذي يستفاد ضوءا من غيره كوجه الارض الذي استفاد ضوءا بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاده الضوء وهو الشمس الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته بضوء اقتضاء يجب يمتنع تخلفه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه لضوئه وهنا المضيء له ذاته وضوء يغاير ذاته الثالث المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء ما قام به الضوء والشيء لا يقوم بنفسه قلنا ذلك المعنى هو الذي يتبادر عنه العامة بحسب وضع اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد انه قام به ضوء اخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا للكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلاث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعقولة منه

القائم

قائم بذاته سواء كان اطلاقه على هو المعنى حقيقة في اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر من اللفظ وان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هوية البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول تعالى فانه بذاته كذلك ومذهب المتالهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول وفاشمس وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قيل ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا كان تابعا ومتبوعا لنفسه هف بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلنا معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام

اي المشتق من لفظ الوجود وهو الموجود منه

بغيره وكونه اطلاق القيام عليه مجازا لا يستلزم كون
اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا في اللغة
فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال ابو نصر وابو علي في تعا
ليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز
معناه انه يجب وجوده لا انه شئ موضوع فيه الوجود اما
باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم
بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره والثاني ثابت لغيره فيكون
وصفا له ويظهر ذلك بان يفرض الحرارة مثلا قائمة بذاتها
فيظهر عنها الاثار المطلوبة منها فيكون حرارة وحارا اذ لا
نعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها تلك الاثار بخلاف الحرارة
القائمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها فتكون ناعتة له
فيصير الغير حارا به وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان الضوء
قائما بذاته كان ضوء النفسه لا لغيره فيكون ضوءا مضيئا لا بضوء
يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه موجود لغيره
فيكون الغير به مضيئا وكذا العلم صورة مجردة عندهم لو
فرضنا قيامها بالغير لكانت علما للغير ويصير به الغير عالما
وان قامت بنفسها كان علما لنفسه وعالما ومعلوما وكذا قدرته تع
لو فرضنا قيامها بالغير لكانت قدرة للغير بمعنى صفة قائمة به ويصير
الغير قادرا بها وان قامت بنفسها كانت قدرة لنفسه وقادرا
وهكذا سائر صفاته الذاتية التي قالوا انها عين الذات وكذا ا
لوجود للغير وصفا له ويصير الغير موجودا به واذا كان قائما
بذاته كان وجودا لنفسه وموجودا هكذا حققه العلامة الدواني
واعترض عليه بوجوه الاول ان حاصل التحقيق المذكور

ان الحكماء يريدون بالموجود اعم من معناه المتعارف في عرف اللغة
ويدخل فيه ما لا يدخل في معناه المتعارف وهو الوجود القائم بذاته
ولا يخفى عليك ان للموجود معنى بديهيا مساويا للشيئية في نفس
الامر وهو معناه المتعارف منه وكل ما يكون خارجا عن هذا المعنى
يكون لا شيئا في نفس الامر فاذا كان الوجود القائم بذاته خارجا
عنه يكون لا شيئا في نفس الامر ولا يخرج باطلاق لفظ الموجود عليه
مجازا عن اللاشيئية ولا يندرج تحت الشئ في نفس الامر فكيف يكون
واجب الوجود بالذات والجواب عنه لا نم ان حاصل التحقيق
المذكور ما ذكره بل معناه ان ما تفهمه العامة من لفظ الموجود
لغة اعني ما قام به الوجود غير معتبر عندهم لانهم يتبعون البرهان
لا اللغة وبرهان اثبات الواجب يقتضي انتهاء سلسلة الموجودات
الى ذات لا يمكن للعقل تحليله الى مهية ووجود بل هو عين الوجود
البحت فالمعتبر عندهم اطلاق لفظ الموجود على الوجود البحت
اي القائم بذاته سواء كان مجازا في عرف اللغة او حقيقة لان نظرهم
اتباع البرهان لا اللغة فلا يلزم من عدم دخول الوجود البحت
في الموجود بمعناه المتعارف في اللغة ان يكون لا شيئا الثاني
انه اذا لم يكن للممكنات اتصاف بالوجود على راي المتألهين
وكان اطلاق الموجود عليها من قبيل زيد متمول وبالجملة كان لفظ
الموجود المطلق عليها بمعنى اخر غير متعارف فلم يكن الممكنات
موجودة بالمعنى المتعارف فيلزم ان لا يكون الممكنات اشياء
على راي المتألهين هف والجواب عنه قد عرفت ان المعنى ا
المتعارف للموجود غير معتبر عندهم وان المتألهين منهم قد
حققوا انه ليس للوجود قيام بشئ الماهيات لا للواجب

ولا للممكنات اما للواجب فلانه لاماهية له سوى الوجود البحت
فلا يتصور القيام به اذ الشئ لا يتصف بنفسه واما للممكنات
فلان الوجود عندهم حقيقة قائمة بذاتها فلا يقوم بغيرها لكن
للممكنات علاقة ومناسبة مع الوجود القائم بذاته فينتزع منه
باعتبار هذه العلاقة لفظ الموجود فيطلق عليه كما في زيد متمول
فلا يلزم ان لا يكون الممكنات شيئا فان اللاشئ هو ما لا يكون له
تلك العلاقة والمناسبة والمراد بالوجود القائم بذاته عندهم
هو الواجب تع فصار اطلاق الموجود على ذات الواجب بمعنى
ما قام بذاته وعلى الممكنات على نحو زيد متمول والثالث ان
ذلك المحقق صرح اولا بان معنى كون غيره تع موجودا انه معروض
لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث
لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود ثم قال بعد اسطر معنى الموجود
ههنا ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام
الوصف بموصوفه او على طريقة قيام الشئ بذاته ولا يخفى عليك
ان هذا المعنى الاعم لا يصدق على غير الواجب لانه صرح اولا ان
معنى كون الغير موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق
بسبب غيره بمعنى يجعله الفاعل بحيث لو لاحظه العقل انتزع
منه الوجود ومن البين ان هذا المجعولية ليست قيام الوجود
قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه فلا يدخل في الشق
الاول وظاهر انه لا يدخل في الشق الثاني ايضا فلا يصدق عليه
التعريف المذكور والجواب عنه لا نم ان المجعولية المذكورة التي
هي معنى عروض الوجود للماهية ليست قيام الوجود قياما حقيقيا
حقيقيا لان معنى قيام الوجود بالماهية راجع الى حيثية انتزاع

صحه

حصة انتزاع المعنى المسمى بالوجود وكذا معنى مجعولية الوجود
لان معنى قولهم الفاعل يجعله موجودا انه يجعله بحيث يصح انتزاع
الوجود عنه فيصح ان يطلق عليه لفظ الموجود بالمعنى الاعم
المذكور باعتبار الشق الاول فان قيل نعم يصح الاطلاق على
الوجه الذي ذكرته لكن تقرير القيام بذلك التقرير ليس معنى متعارفا له
في عرف اللغة فلا يصح اطلاق الموجود عليه بمعنى ما قام الوجود
على عرف اللغة قلنا نعم لكن المقصود ليس معناه اللغوي
بل بيان اطلاق لفظ الموجود على الممكنات ولو كان مجازا
لغويا ولا شك في اطلاقه عليها بمعنى ما قام به الوجود بالمعنى
المذكور وهذا بيان تحقق مذهب الحكماء وقال بعض مشايخنا
الوجود يطلق على مطلق معنيين احدهما الذات والاخر الكون
فمن قال بالعينية اراد الاول ومن قال بالغيرية اراد الثاني
فيكون النزاع لفظيا قلت الحق ان النزاع حقيقي وان محل
النزاع هو الوجود بالمعنى الثاني على ما صرح به في التعديل بمعنى
ان ما صدق عليه الكون في الخارج هو بعينه ما صدق عليه كون
الماهية ماهية في الخارج لا او ان ايدا عليه بعد كون الماهية ماهية ثم
على تقدير كون الوجود عين الماهية يكون الوجود مشتركا
لفظيا اذ الماهيات متخالفة بالذات فكذا الوجود الذي
هو عينها وعلى تقدير زيادتها على الماهية يكون مشتركا معنويا
بين افراده ممتنع عدمه بالنظر الى ذاته لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه بالنظر الى ذاته اعلم ان ما ذكرنا من السلوب والاضافات
بعضها مغن عن بعض الا ان عدم الغنا غير معتبر في مقام التنزيه
ولذا ذكرناها حي بالاتفاق قبل ورود الشرع وبعده لان

لا يخفى عليك ان مذهب المتالهين قريب المذهب
الصوفية فانهم قالوا ان الخلق كما انه قبل ظهوره
من العدم ليس له وجود انما الوجود لله الحق تع وكذا الامر
بعد ظهوره اذ ليس له وجود مع وجود الحق تع زائد
على وجود الحق بعد الظهور كما لم يكن له وجود قبله انما
الوجود لله تع وحده قبل الظهور وبعده ولهذا
قال الشيخ في الفصوص ان الاعيان الثابتة
من الممكنات الموجودة ما شمت رايحة من الوجود
لان البطون ذاتي لها انما الظهور للحق
باحكام الموجودات الممكنات وقالوا ايضا
مظاهر الحق لا الغير والحق فرد فلا بد ان
بطن العبد هو حق اوظهر الحق فهو عبد
كذا ذكره في لطائف الاعلام

منه

والمراد ببطون العبد خلاه عن جميع ما سوى
الحق فاذا الخلقية زال جهة جهة
الخلقية لم يبين من موجودية سوى
الحق والمراد بظهور الحق ظهوره
بتعينات الخلق فيظهر عبد

منه

لان الصانع لا يكون الاحياء وانما الخلاف في معنى حياته لانها
في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي او قوة الحس والحركة او قوة تتبع
تلك الاعتدال ولا يتصور شي من هذه المعاني في حقه تع فذهب
الحكماء الى انها عبارة عن كونه تع بحيث يصح ان يعلم ويقدر وذهب
المتكلمون الى انها صفة توجب صحة العلم والقدرة الكاملتين
لا يموت لان الموت زوال الحيوة ولما كان حياته تع من مقتضى
ذاته لم يتصور زوالها قادر باتفاق الحكماء والمتكلمين الا ان
الحكماء قالوا انه تع قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
على ان يكون مقدم الشرطية الاولى لازم الصدق ومقدم الشرطية
الثانية ممتنع الصدق مع صدق كل من الشرطيتين في حقه تع لان
صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما والمتكلمون
قالوا انه تع قادر بمعنى صحة الفعل وتركه ولا يلزم صدق شي من مقدم
الشرطيتين ولا امتناعه وهذا لان الحكماء لما قالوا ان ايجاده تع
العالم على هذا النظام الاكمل من لوازم ذاته لكن لا بمعنى ان فاعليته
كفاعلية المجبورين في فعلهم من ذوي الطبايع الجسمانية كلزوم الاحراق
للنار والاشراق للشمس والتبريد للماء بل على معنى انه تام الفيض
وكامل في فاعليته لا يتصور عنه البخل اصلا فعدم اصداره عند تمام
الاستعداد في القابل بخل تعالى الله عن ذلك فيلزمه ايجاده واصداره
من غير انبعاث قصد وطلب منه عند تمام الاستعداد على الوجه
الاكمل الذي اقتضاه استعداده على وفق حكمته ويمتنع تخلفه عنه وهذا
معنى قولهم انه تع موجب بالذات اضطروا الى القول بلزوم
مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية وانكروا
القدرة بمعنى صحة الفعل وتركه والمتكلمون لما لم يقولوا بذلك

ولهذا استثنوا عين المقدم في الشرطية الاولى ونقيضه في الثانية وقالوا لكنه شاء
سه

صح

صح عنهم القول بالقدرة بمعنى صحة الفعل وتركه فان قيل
قول الحكماء ان الايجاد من لوازم ذاته تع ينافي القدرة مطلقا
قلنا ممنوع وانما ينافي ان لو قالوا باللزوم بمعنى لزوم الاحراق
للنار لكنهم لم يقولوا واما اللزوم بالمعنى الذي ذكرناه فلا ينافي
القدرة بالمعنى الاول بل انما ينافي القدرة بالمعنى الثاني وقول
الحكماء بانه تع لو كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته
باحد مقدوريه دون الاخر ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تاثير
قدرته في ذلك المرجح بان نسبتها الى طرفي ذلك المرجح على السواء
فيفتقر الى مرجح اخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم
يفتقر اليه لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة
الى الضدين على السوية وقد تعلقت باحدهما من غير مرجح وانه
سد باب اثبات الصانع اذ لجواز ان يترجح وجود الممكن
من غير مرجح والجواب عنه لا نسلم لزوم التسلسل في المرجحات على ذلك
التقدير لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد
المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح اخر فان قيل نسبة
الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية
فتعلقها باحد الطرفين ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساو يين
على الاخر بلا مرجح فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وان
احتاج اليه لزم التسلسل في المرجحات وان لم يكن نسبتها اليهما على
السوية بل كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر
لاستحالة زوال ما بالذات فيلزم الايجاب قلنا نختار ان
نسبة الارادة الى الضدين على السوية فقوله فتعلقها باحدهما
ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح

ممنوع بل اللازم ترجيح القادر المختار احد المتساويين على الاخر
بارادة من غير داع يدعو الى ترجيحه واختياره لكون ترجيح احد
المتساويين من مقتضيات ذات الارادة وهو غير الترجح بلا
مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة وغير مستلزم له فلا يلزم
انسداد باب اثبات الصانع فان العلم بوجود الواجب مبني
على بطلان الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح
القادر المريد احد مقدوريه على الاخر بارادته من غير داع يقتضي
تعلق الارادة اذ العمدة في اثبات الواجب ان يقال لا شك
في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا
فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن
بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او
ينتهي الى الواجب وهو المطلوب فان قيل ما ذكرته من ترجيح
الفاعل المختار احد المتساويين على الاخر انما هو بالنسبة الى الفعل
المقدور واما بالنسبة الى تعلق الارادة فالترجح بلا مرجح لازم قطعا
لانه امر ممكن وقع من غير مرجح ار مؤثر قلنا ان اريد بوقوع تعلق
الارادة من غير مرجح وقوعه من فاعل مختار بل ذاته فاعل لتعلق
ارادته وان اريد وقوعه من غير داعية فمسلم ولكن ليس يلزم
منه الترجح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو
الترجيح من غير مرجح اي بلا داعية ولا نسلم استحالته فان قيل
اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين فعلا للذات المريد فتاثيره
فيه اما بالارادة او بالايجاب اذ الفعل الصادر عن الفاعل
لا يخلو عنهما فان كان الاول يلزم التسلسل في التعلقات وان
كان الثاني يلزم كونه موجبا قلنا نختار الاول ونمنع لزوم

التسلسل

لان الارادة صفة من شانها ان يتعلق بطرفي المقدور فلا يحتاج الى داع يقتضي تعلقها لاحد الطرفين لان مقتضى الذات لا يتخلف ولا يحتاج الى داع منه

التسلسل وانما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق ارادة اخرى
وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا بارادة
فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه
واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثر الذلك
الفاعل ايضا لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة
اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها
بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجد شيئا بالايجاب لا يحتاج
في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب اخر كذلك المختار اذا اوجد
شيئا بالارادة لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة اخرى فان
قيل لا شك ان تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه والا لزم
كون الشيء علة لنفسه فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى تحصيل ذلك
التعلق كان نسبته اليه والى عدمه وصدوره عنه عدم صدوره
سواء فلا يجوز صدوره عنه بلا مرجح ضرورة ان الشيء اذا كان
صدوره عن الفاعل ولا صدوره عنه متساويين يمتنع صدوره
عنه بلا مرجح من خارج قلنا لا نسلم صدق تلك القضية على كليتها
بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا
فلا يبعد ان يدعي العلم الضروري بصدق نقيضها فان الشخص
الجائع الذي اشتد به الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يبتدئ
باكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لامر اقتضى ارادة
ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب فان قيل لا نسلم ذلك
لم لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه
او احسن لونا او اكثر نضجا قلنا نفرض الكلام فيما اشتركت
جوانبه باسرها في كل ما ذكر ثم انا لا نبتدئ باكل شيء من

من جوانبه الى ان يموت جوعا فذلك بين الاستحالة واما ان
يبتدئ فينتهي المقصود وهذا كله جواب عن استدلالهم بمنع
التـ في التعلقات وقد يجاب عنه بالتزام التـ فيها ومنع
بطلانه بان يقول ان تعلق الارادة باحد الضدين محتاج الى
مرجح اخر وهو تعلق اخر للارادة متعلق بذلك التعلق
وهلم جرا الى غير النهاية وهذا تسلسل في الامور الاعتبارية
والتـ فيها جائز كما سبق تحقيقه فان قيل نحن نعلم بالضرورة
انا متى اردنا شيئا لا نريد ارادتنا فظهر ان تعلق الارادة
لا يكون بتعلق اخر للارادة قلنا عدم احتياجنا في ارادتنا
الى ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل هي فعل الله تع
واما ارادة الله تع فلا بد ان يكون من فعله فلا يلزم من عدم
ارادتنا لارادتنا عدم ارادته تع لارادته واستدل المتكلمون
بانه تع لو لم يكن قادرا بمعنى صحة الفعل وتركه لكان موجبا
بالذات فيلزم اما نفي الحوادث لان اثر الموجب القديم
قديم او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام او عدم استناد
الحوادث الى مؤثر اصلا او التزام التـ في الحوادث واللوازم
كلها باطلة فكذا الملزوم فثبت انه قادر مختار فان قيل انه
لو كان قادرا فتعلق قدرته باحد مقدوريه دون الاخر ان
احتاج الى مرجح يلزم التـ والا يلزم سد باب اثبات الصانع
فالجواب عنه بمنع التـ او التزامه بما ذكرناه من قبل لكنه
بقي شيء وهو انه لو كان قادرا مريدا فاذا تعلقت قدرته وا
وارادته بوجود المقدور في وقت ان كفى ذلك التعلق في وجوده
يلزم الايجاب والا يلزم التـ قلنا انه كاف وهذا الوجوب

وجوب

وجوب بالاختيار لا الوجوب الذاتي والوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم الايجاب الذاتي على جميع
الممكنات لوجوه الاول بعموم علة المقدورية بان يقول
ان علتها وهي الامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات
فيكون هي عامة ايضا اجيب عنه بانا لا نسلم ان الامكان علة
المقدورية بل انما هو علة الاحتياج الى العلة المؤثرة موجبة
او قادرة ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور فهو مقدور له تع
لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة
الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد
مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تع
الثاني ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان اذ الامتناع والوجوب الذاتيين يحيلان المقدورية
فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على جميعها ايضا لاستواء
نسبة ذاته الى جميعها فكذا ما يستند اليه بطريق الايجاب اعني
صفاته فان قيل لا نم ان نسبة الذات الى جميع الممكنات على
السواء لانه لم لا يجوز ان يكون خصوصية الممكنات المعدومة
الثابتة حين العدم مانعة عن تعلق القدرة بها وانه يجوز
ان يستعد مادة الممكن المعدوم لحدوث ممكن دون اخر وان
الاجسام متخالفة الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد المتخالفة
الحقيقة فيجوز ان يكون اختصاص بعض الاعراض لذاتها
لا لارادة الفاعل المختار فلا قدرة له على ايجاد نقيض ذلك
العرض في ذلك الجسم قلنا كلامنا على مذهب اهل الحق
من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض وان المعدوم

لا مادة له اصلا كما زعمه الحكما وان الاجسام متجانسة لتركبها من
الجواهر الافراد المتفقة الحقيقة فيكون اختصاص بعض الاجسام
ببعض الاعراض لمحض ارادة الفاعل المختار لا لذاتها الثالث
ان كل ممكن على تقدير وجوده لابد ان ينتهي الى الواجب كما
تقدم وقد ثبت ايضا انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا
على جميعه اعترض عليه اولا بانه ان اراد اختياره في جميع
الممكنات فهو اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة
فمسلم لكن لا يلزم من انتهاء سلسلة الممكنات اليه اختياره
في جميع الممكنات لجواز ان يصدر عنه شي بالاختيار
كما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك الشي او عن
الواجب تع الاشياء الاخر بواسطة ذلك بالايجاب كما لزم
لفعلنا فعل بحيث لا نستطيع على ترك الثاني واجيب عنه
بان المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
وثانيا بانه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عن الواجب تع اولا
بالايجاب ثم يصدر عنه البعض الاخر بالاختيار كما قالوا
في صفاته تع انها صادرة عنه تع بالايجاب والممكنات بالاختيار
والجواب عنه ان بنا هذا ان يصدر بعض الاشياء عنه تع
بالايجاب ثم يصدر عنه باقي الاشياء بالاختيار لان الصادر
بالايجاب يكون قديما فهو مناف لحدوث العالم وقد يستدل
على هذا المطلب بقوله تع ان الله على كل شيء قدير اقول فيه
بحث اما اولا فلان المطلب اعني شمول القدرة يقيني وهذه
الاية قد خص منها ذاته تع وصفاته وقد تقرر في محله ان العام
المخصوص منه البعض ظني فلا يفيد القطع والجواب
عنه ان

عنه ان المخصص ههنا عقل والمخصص بالعقل يفيد القطع
واليقين في الباقي بعد التخصيص على ما في الاصول واما ثانيا
فلان الاستدلال بها يستلزم الدور لان صحة الاستدلال
بها يتوقف على العلم بصدق المخبر والعلم بصدق المخبر يتوقف
على العلم بارسال الله تع الرسل والعلم بارسال الرسل يتوقف
على العلم بشمول قدرته تع فلو توقف العلم بشمول قدرته
على الادلة السمعية لزم الدور الرابع عالم لانه صانع حكيم وكل صانع
كذلك عالم ولا ينتقض بفعل النحل والعنكبوت اذ لا صنع لهما
اصلا بناء على ان لا موثر في الوجود الا الله ولو سلم ذلك
فيجوز ان يخلق الله تع فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما
وقد يستدل بانه قادر وكل قادر عالم لان القادر هو الذي يفعل
بالقصد ولا ينتقض بالنائم والغافل بانهما قادران وقد
يصدر عنهما فعل متقن مع انهما ليسا بعالم لان الصادر عنهما
هو الفعل القليل لا الكثير ولان النوم ضد القدرة فلا يكون
النائم قادر الجميع المعلومات اي ما يمكن ان يعلم واجبا
او ممكنا او ممتنعا كليا او جزئيا فكان علمه اعم من قدرته
لان قدرته لا تتعلق بالواجب والممتنع بخلاف علمه فانه يتعلق
بالكل حتى نفسه اما علمه بنفسه فلانه يعلم شيئا فيعلم انه يعلمه
وذلك يتضمن علمه بذاته فيعلم نفسه فان قيل ان العلم اضافة
او صفة ذات اضافة بين العالم والمعلوم وايا ما كان
يقتضي المغايرة بين العالم والمعلوم ولا تغاير بين
الشيء ونفسه فيكون فكيف يعلم نفسه والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف كما في علمنا بنفسنا وذاته تع عالم باعتبار

معلوم باعتبار و اما علمه بغير ذاته فبوجوه اسلمها ما ذكرناه
ومنهم من احتج بوجوه اخر الاول ان الموجب للعلم ذاته
والموجب للمعلومية ذوات المعلومات ونسبة الذات الى
الكل سواء فيعلم الكل الثاني انه تع مجرد عن المادة ولواحقها
قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا لكونه
مجردا عن العوارض اللاحقة له بسبب المادة المانعة من كونه
معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا
اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا
مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما
الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقل يمتنع ان ينفك
عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ونحوهما من الامور
العامة والحكم على شئ بشئ يقتضي تصورهما معا فاذن
كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره
في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر لان الشئ اذا كان معقولا
مع غيره كانا معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له
مقارنة احد الحالين للاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره
والمعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه
لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه اذا وجد في الخارج
وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل بل اذا وجد في الخارج
يثبت له صحة المقارنة المطلقة وح لا يمكن الا بان يحصل

عنه ذلك

فيه ذلك الغير المعقول حصول الحال في المحل لانه لما كان قائما
بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله في ذلك الغير او بحلولهما
في امر ثالث والمقارنة منحصرة في هذه الاقسام الثلاثة فاذا
امتنع اثنان منها تعين الثالث وهي المقارنة بحلول ذلك
الغير فيه حلول الحال في المحل فثبت ان كل ما يصح ان يكون معقولا
فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح ان يقارنه
معقول اخر مقارنة الحال في المحل وكل ما كان كذلك يكون
عاقلا لذلك الغير الحال فيه فكل مجرد كذلك يصح ان يكون
عاقلا لغيره اقول هذا الوجه على تقدير تمامه مبني على القول
بان الواجب تع يعلم الاشيا بحصول صورها فيه والتحقيق
انه تع يعلم الاشيا بحضورها عنده بانفسها كما يعلم ذاته
كذلك لا بحصول صورة الاشيا فيه عنده الثالث
انه تع يعلم ذاته بذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول فيكون عالما بغيره كليا كان او جزئيا على
ما هو عليه وقال الحكماء انه تع لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية
على وجه كونها جزئيات كالاجسام والنفوس ولا الجزئيات
المتشكلة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها فاستدلوا
على الاول بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية
متشكلة او لا يوجب التغير في علمه وهو على الله تع محال بيانه
انه اذا علم ان زيدا في الدار الان مثلا ثم خرج زيد عنها فاما
ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك
العلم على حاله وقت خروجه عنها والاول يوجب التغير في
ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما محالان

على الله تع وكذا اذا علم ان امرا ما قبل حدوثه انه معدوم
الان ثم حدث ذلك الامر في وقت فاما ان يزول علمه بعدمه
ويحدث له علم بوجوده بعد حدوثه او لا يزول والاول يوجب
التغير والثاني الجهل اجيب عنه بان العلم عندنا اما اضافة بين
العالم والمعلوم او صفة حقيقية ذات اضافة لا الصورة
الحاصلة من المعلوم عند العالم وعلى التقديرين لا يلزم التغير
في صفة حقيقية بتغير المعلوم حتى يلزم منه التغير في ذاته من
صفة الى اخرى بل اللازم هو تغير الاضافات بتغير المضاف اليه
اي المعلوم اما على التقدير الاول فظاهر واما على الثاني فلان
تغير الاضافة لا يستلزم تغير تلك الصفة والتغير في الاضافة
جائز غير مستحيل على الله تع لعدم استلزامه التغير في ذاته تع ولا في
صفة حقيقية له تع وانما يلزم هذا التغير ان كان العلم عبارة
عن صورة متساوية للمعلوم فانه ح لا يتصور ان تتعلق تلك
الصورة بمعلوم اخر وان يكون علما به بل كل معلوم انما يعلم
بصورة متساوية له فقط دون ما عداه فيلزم التغير المذكور
بالضرورة لكن كون علم الله تع عبارة عن صورة مساوية
للمعلوم ممنوع لم لا يجوز ان يكون صفة واحدة لها اضافات
وتعلقات متعددة بحسب تعدد المعلوم على ما يجي لحقيقة
ولا يلزم من تعدد المعلوم الا تعدد تلك الاضافة دون الصفة
كما في القدرة واستدلوا على الثاني بان ادراك الجزئيات
المتشكلة سواء كانت دائمة او متغيرة انما يكون بالآلات الجسمانية
متحيزة والله تع مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لا يدرك بالة
جسمانية والا لكان متشكلا بالغير الا انه ما ده فلا يكون

مجردا

مجردا عنها تجردا تاما واجيب عنه ايضا بمثل ما في الجواب
عن استدلالهم السابق بان يقول لا نم ان ادراك الجزئيات
المتشكلة لا يكون الا بالات جسمانية وانما يلزم ان لو كان
ادراكها بحصول صورة متساوية للمعلوم عند المدرك
وهو ممنوع ولئن سلم لم لا يجوز ان يكون العلم اضافة بدون
حصول الصورة فلا يحتاج الى انه ورد بان العلم لو كان
اضافة او صفة ذات اضافة لزم ان لا يكون الاول تع
عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج لان الاضافة لا
تحقق لها سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة
قبل تحقق المضاف اليه واجيب بانا لا نسلم ان الاضافة
متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على اعتباره الذي
لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العقل
والحوادث ممتازة في الازل عنده تع وان كانت معدومات
صرفة لا تحقق لها اصلا بالنسبة الينا فلا يرد ان المعدومات
الممكنة لا ثبوت لها حال عدمها ولا تمايز اصلا فاجاب
بعضهم عن استدلالهم الاول بان العلم بانه وجد الشيء عين
العلم بانه سيوجد فان علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند
حصول الغد يعلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا
بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد يعلم
به انه دخل البلد الان لطريان الغفلة عن الاول والله تع يمتنع
الغفلة عليه فكان علمه تع بانه وجد زيد في وقت كذا عين
علمه في الازل بانه سيوجد زيد في وقت كذا فلا تغير اصلا ورد
هذا الجواب بوجهين احدهما ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة

انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف
العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالاخر فان قيل
المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الا
الاختلاف التعلق دون اختلاف العلم لجواز ان يكون
العلم صفة واحدة يتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات قلنا
هذا انما يمشي على راي الاشاعرة دون راي المعتزلة لان العلم
عندهم اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات
اضافة وثانيهما ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط
العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كان واحدا لم يختلف
شرطهما واعلم انه ليس معنى قولهم ان الواجب تع لا يعلم
الجزئيات المتشكلة على وجه كونها جزئيات انه يعلم ماهيتها
الكلية فقط بل معناه انه يعلم ماهيتها الكلية موصوفة بصفات
كلية لا ينطبق كل منها الا على واحد فيحصل له علم كلي مطابق
لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على
كثيرين مثلا يعلم ماهية الانسان بصفات كلية لو وجدت
تلك الصفات في الخارج لا ينطبق كل منها الا على كل واحد
من جزئيات الانسان وكذا ليس معنى قولهم الله تع لا يعلم
الجزئيات الزمانية على وجه كونها جزئيات ان علمه مختص
بطبايعها الكلية بل معناه انه تع يعلم جميع تلك الحوادث
الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لكن من حيث ان بعضها واقع
الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها
من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول
تحت الازمنة باعتبار اوصافها الثلاثة اي كان وكائن

وستكون

وستكون وتوضيحه انه تع لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الا
الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه تع قريب وبعيد
متوسط فكذلك لما لم يكن هو وصفاته زمانية لم يتصفا
بتصف الزمان بالنسبة اليه بالمضي والاستقبال والحال بل كان
نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات باسرها من الازل
الى الابد معلومة له تع كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات
واحكامها لكن لا من حيث دخولها تحت الزمان بحسب اوصافها
الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة الله تع ومثل هذا العلم يكون
مستمرا ابد الدهور لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وهذا
معنى قولهم انه تع يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم من ان
علمه تع مختص بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
وما يتعلق بها من الاحوال كيف لا وقد صرحوا بانه تع علة
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبهذا ينافي ذلك للتوهم
وبهذا ظهر ضعف ما ذكره الطوسي في شرح الاشارات
تشنيعا عليهم حيث قال اعلم ان قولهم الواجب تع لا يعلم
الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي سياقة
يشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام يعارضها
في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي من جملة معلولاته تع اوجب
ذلك الحكم ان يكون عالما لا محالة فالقول بانه تع لا يجوز
ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير

ومحلا له تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر اخر يعارضه في بعض الصور
وهذا داب الفقهاء ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ
بيان هذا المطلب من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس
والله تع منزه عن الالات انتهى وذلك لما عرفت من انه ليس معنى قولهم
ذلك انه يعلم ماهيتها الكلية فقط ولا يعلم حقايق الجزئيات
حتى يرد عليهم تخصيص القاعدة الكلية ويحتاج الى ماخذ اخر وكذا
ظهر ضعف ما ذكره الغزالي من ان قولهم ان الواجب تع لا يعلم
الجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمه ان زيدا لو اطاع الله تع
او عصاه لم يكن الله تع عالما بما يتجدد من احواله لانه
لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص حادث بعد ان لم يكن واذا لم يعرف
الشخص لم يعرف احواله وافعاله بل لا يعرف كفر زيد واسلامه
وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص
ويلزمه ايضا ان يقال تحدى محمد عم بالنبوة والله تع لم يعرف
في تلك الحالة انه تحدى بها وكذا الحال مع كل نبي معين وانما يعلم
ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا
واما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال
الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من
شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فيلزمهم
استيصال الشرايع بالكلية هذا ما ذكره ووجه ضعفه انهم لم ينكروا
علمه تع بالجزئيات بل يقولون انه تع وان يعرف على نحو علمنا اياها

بحواسنا

بحواسنا وتخيلنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق
في الخارج الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين
الاشخاص وكذا يعلم احواله وافعاله على وجه يتميز به كل منهما
عن الاخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تع ماض
ولا حال ولا مستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الزمان باعتبار
ذاته وصفاته فان من كان قديما وعلمه ازليا محيطا بالزمان وغير
مختص بجزء معين منه لا يتصور في حقه حال وماض ومستقبل بل
يعلم كلا من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز عنده
كل منها عن الاخر وهذا القدر من التميز والعلم كاف في اجراء
احكام الشرايع ولا يستحقون التكفير وانما يستحقونه ان لو قالوا
عدم علمه بالجزئيات ولكنهم لم يقولوا به بل غاية قولهم هذا
انه تع يعلم الجزئيات لا كعلمنا بها فانا نعلمها بطريق التخيل
الجزئية والله تع يعلمها بطريق التعقل والكلية ولا يلزم منه ان
لا يكون الجزئيات معلومة له تع فالاختلاف بين علمنا بالجزئيات
وبين علمه تع اياها في الادراك لا في المدرك فان علمه تع بجميع
الاشياء على طريق التعقل والكلي وعلمنا ببعضها على طريق الحس
والجزئية فان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما
المعلوم لكن باعتبار العلم على التحقيق فان قيل انه قد اشتهر
بينهم ان الجزئي يغاير الكلي مفهوما لان التشخص الذي هو جزئي
حقيقي لا نوع له داخل في قوام الشخص وانه مادي لا يدرك
الا بالالات جسمانية فكذا الشخص فكيف يكون العلم المتعلق
به كليا غير متغير الى اجيب بان يكون هذا مذهبهم ممنوع لانهم

لا يثبتون في التشخص افراد اصلا في قوامه يسمى بالتشخص بل كل شخص
يمتاز عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجيه او بوجوده
الحاصل له وكل من هذه العوارض والوجود الخاص ذو ماهية
كلية عندهم وليس عندهم جزئي حقيقي لا نوع له كيف وقد صرح
العلامة الدواني في حاشية التجريد ان القول بان التشخص
لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في
المقولات العشرة فليس في الممكنات عندهم شخص لا يكون له
حقيقة نوعية من هذه العشرة فعلى هذا لا تغاير بين الجزئي والكلي
مفهوما الا بحسب العوارض الخارجيه او الوجود الخاص فعلمنا به
مع قطع النظر عن العوارض الخارجية كلي ومع تلك العوارض
جزئي وكذا علمنا بتلك العوارض انفسها كلي مع قطع النظر عما يعرضها
وجزئي مع بعضها من العوارض لان لها ماهية كلية ايضا وعلمه تع ابدا
كلي دائما عندهم والحاصل ان الممكنات كلها سواء كانت عوارض
او معروضات ذو ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة
في احد المقولات العشر فاذا ادرك شيء منها بطريق التعقل
كان كليا باعتبار هذا الادراك واذا ادرك بالالات الجسمانية
كان جزئيا باعتباره وليس الجزئية والكلية باعتبار ان في
الجزئي شيا داخلا في قوامه ليس في الكلي بل هما نحوان من الادراك
يتعلقان بشيء واحد بالذات فلا تغاير بين الكلي والجزئي
بالذات بل بالاعتبار فالله تع يدركهما بطريق التعقل والكلية
دائما ونحن ندرك تارة بطريق التعقل فيكون كليا وتارة
بطريق التخيل والاحساس فيكون جزئيا فعلى هذا لا يجوز
تكفيرهم في قولهم هذا فان ما ينفونه عن الله تع هو الادراك الشبيه

بالتخيل

بالتخيل المحتاج الى الالة وهو نقص في حقه تع لا ادراك
الجزئيات مطلقا اقول لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يتمشى
على تقدير انحصار المقولات في تلك العشرة ولكن دعوى الحصر
فيها ممنوع اولا دليل لهم عليه غاية الاستقراء ان فرض وهو لا
يفيد اليقين ولو سلم يجوز ان يكون المنحصر في تلك المقولات
هي الممكنات المندرجة تحت ماهية كلية ولا يلزم منه ان لا
يكون شيء من الممكنات غير داخل تحت ماهية كلية خارج
عن تلك المقولات العشرة فلم لا يجوز ان يكون هوية
جزئية لا نوع لها خارجة عن المقولات العشرة والتشخص من
هذا القبيل كيف لا ولو كان لكل شيء هوية كلية يلزم ان لا
يتحقق الجزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته
توضيحه ان شخص زيد مثلا لو لم يكن جزئيا لا نوع له بل كان له
ماهية نوعية فلا بد له من شخص اخر يشخصه لان ما لم يتشخص
لم يشخص فتشخصه ان كان عينه فهو المط لانه جزئي لا نوع له.
وان كان غيره ننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل
وكلاهما باطلان فلا بد ان ينتهي الى جزئي لا نوع له حتى يحصل
الجزئي الحقيقي ثم ذلك التشخص جزء من الشخص وذلك
لان مفهوم زيد مثلا ليس مفهوم الانسان والا يصدق على
عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فيكون هو الانسان مع شيء
اخر تسميه التشخص فلو لم يكن ذلك الشيء الذي تسميه التشخص داخلا
في الشخص لم يحصل المغايرة بين مفهوم زيد والانسان
بل يتحدان واللازم باطل فيكون جزءا فان قيل يجوز ان يكون
قيدا خارجيا فيكون الماهية بدون قيد التشخص انسانا ويقيد

التشخص زيدا مثلا قلنا ان كان التقييد خارجا ايضا لم يحصل
المغايرة بينه وبين الانسان ايضا وان كان داخلا لزم تركب الموجود
الخارجي عن امر موجود ومعدوم لان التقييد امر عدمي والمركب
من الوجود والمعدوم لا يكون موجودا فلا بد ان يكون التشخص
فان قيل التشخص ايضا امر اعتباري اذ لو كان موجودا لكان له تشخص
اخر لان كل موجود لا بد له من تشخص وننقل الكلام اليه فيتسلسل وايضا
لو كان له وجود لتوقف عروضه للماهية على وجود الماهية و
تميزها فان كان تميزها دار وان كان بتشخص اخر تسلسل
قلنا لا نم انه لو كان موجودا لكان له تشخص اخر بل تشخصه عين
ذاته لانه جزئي لا نوع له ولا نم ايضا ان عروضه للماهية يتوقف
على تميز سابق ليلزم الدور او التسلسل ان ذلك دور معي
فلا استحالة فيه على انه لو كان عدميا لكان منفيا في نفسه
فلا يكون مشخصا لغيره فيكون امرا موجودا داخلا في الشخص
لا بمعنى ان في الخارج ماهية وامرا اخر يسمى تشخصا تركب منهما امر
ثالث والا لزم ان لا يحمل ماهية الانسان على زيد مثلا بل بمعنى
ان في الخارج امرا واحدا هو زيد مثلا يفصل العقل الى ماهية
الانسان والى امر اخر وهو التشخص كما ذكره في شرح المواقف
فيكون التشخص من الاجزاء العقلية فان قيل ان الجزء العقلي
للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج كما حقق
في محله قلنا نعم لكن لا يضرنا لان المقصود هنا اثبات شيء اخر
في حقيقة زيد الموجود في الخارج مثلا غير الماهية الانسانية يسمى
التشخص سواء كان ذلك الشيء موجودا في الخارج او في الذهن
اذ بذلك يحصل المغايرة بين الانسان وزيد مثلا ثم لا يخفى عليك انه

قد تقرر

قد تقرر في محله ان العلم الكلي لا يكفي في صدور المعلول عن العلة
لعدم انبعاث الشوق منه اليه بل لا بد له من علم جزئي اجيب
عنه تارة بان هذا على راي المتكلمين القائلين بان صدور العالم
منه تع بطريق الاختيار لان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله
على العلم الجزئي واما الفاعل الموجب بالذات كما هو مذهب
الحكماء فلا يتوقف فعله على العلم الجزئي بل يكفيه العلم الكلي
واخرى بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالعقول العشرة
عندهم وكالشمس يصح صدوره عن علم كلي فاذا صح ذلك
صح صدور كل معلول عنه ايضا من غير حاجة الى علم جزئي موجبا
كان او مختارا لان كل شخص مع عوارضه المشخصة له اذا انفعل
بكنهه حتى يصير مجموع العارض والمعروض منحصرا في فرد يكون
ذلك الفرد مما لا مثل له من نوعه فيصح صدوره عن علم كلي هذا اقول
هنا بحث وهو ان كون الاعراض الخارجية مشخصة للاشخاص
ممنوع اما الاول فلان لو فرضنا ان يتبدل جميع الاعراض القائمة
بقطعة مثلية من الشمعة مثلا كان تشخصها باقيا ما لم يتبدل
جوهرها فلو كان الاعراض مشخصة لا يبقى بعد تبدلها اللهم
الا ان يمنع بقاء تشخصها ويدعى حدوث تشخص اخر بدله واما
ثانيا فلان تلك العوارض ما لم يتشخص لم يشخص فاذا كان
تشخصه بعوارض اخر قائمة بها بناء على قولهم المذكور لزم التسلسل
في العوارض المشخصة وقيام العرض بالعرض وكلاهما باطل
والقول بان تلك العوارض من الامور الاعتبارية التي تجوز التسلسل
فيها وقيامها بعوارض اخر باطل لان العدوم لا يصح مشخصا
للموجود الخارجي ويجاب عنه بان تشخص تلك الاعراض عينها فلا يلزم

المحذور وقد تقدم تحقيقه من قبل هذا وقالت طائفة انه تع لا
لا يعلم شيأ بمعنى السلب الكلي وطائفة اخر انه لا يعلم شيأ بمعنى
رفع الايجاب الكلي وطائفة انه لا يعلم غير ذاته وطائفة اخر
انه لا يعلم غير المتناهي والكل باطل على ما بين في المفصلات وباقي
المباحث المتعلقة بتحقيق علمه تع سيأتي في بحث الصفات
مريد لان نسبة القدرة الى الضدين سواء وكذا نسبة كل من الضدين
الى الاوقات سواء فلابد لتخصيص احد الضدين بالوقوع وبالوقت
المعين من مخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح وليس ذلك المخصص
القدرة لاستواء نسبتها الى الكل ولا العلم لانه تابع لو قوع
المعلوم في وقت معين لكونه ظلاله وحكاية عنه فيكون
مؤخرا عنه فلا يكون مرجحا له والا لزم الدور كذا في المواقف
وفيه نظر لانه انما يستقيم على كون علم الله تع انفعاليا وليس
كذلك بل هو فعلي على راي الحكماء وليس بفعلي ولا انفعالي
على راي اكثر المتكلمين فالاولى ان يقول ان علمه تابع للمعلوم
لا بالمعنى المذكور بل بمعنى انه يعلم الكل في الازل ان ممكنا فيعلمه
ممكنا او ممتنعا فيعلمه ممتنعا او موجودا فيعلمه موجودا او معدوما
فيعلمه معدوما وليس في علمه ماض ولا مستقبل ولا حال ولا فعل ولا
انفعال ولا مصلحة ولا مفسدة بل كلها بالنسبة الى علمه تع سواء
فلا يصلح مرجحا ولا صفة اخر من الحيوة والسمع والبصر والكلام
وهو ظاهر فيكون امرا اخر وهو الارادة فيكون مريدا لان
ثبوت المبدا دليل على ثبوت المشتق فان قيل ان الارادة ان
كانت نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء مثل القدرة
فلابد لتخصيصها من مخصص مغاير للعلم والقدرة مثلا يلزم ترجيح

احد المتساوين على الاخر فثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل في
المخصصات وان لم يكن نسبتها على السوية بل كان تعلقها
باحدهما لذاتها يلزم الايجاب قلنا نختار اولا ان نسبة الارادة
الى الضدين والى الاوقات سواء ويمتنع لزوم ترجح احد المتساويين
على الاخر بل اللازم ترجيح القادر المختار احد المتساويين على
الاخر وذا ليس بمحال وانما المحال ترجح احد المتساويين على الاخر
لاستلزامه سد باب اثبات الصانع ونختار ثانيا ان نسبتها
ليست على السوية بل كان تعلقها باحد الطرفين لذاتها وقوله
يلزم الايجاب قلنا نعم الا انه وجوب بالاختيار لا وجوب بالذات
والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فليس بمحال
فان قيل ان ارادة احد الضدين انما مغايرة لارادة الضد الاخر
والا فان كانت مغايرة لها وكانت كل واحدة منهما متعلقة
لذاتها باحدهما على التعيين الى ان يقال اذا لزم حدوث الارادتين
ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالضد الاخر بدلا عن الارادة
الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد
الارادة وحدوثها في ذاته تع وهو محال وان لم يكن مغايرة لها
بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك الضد فان كان
تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب
وما ذكر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يصح في
القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا في القدرة بمعنى
صحة الفعل وتركه وهو المتنازع فيها قلنا لا نخص عنه الا بان يقال
ان مقتضى ذات الارادة هو التعلق باحد الضدين لا على التعيين
واما تعيين احد الطرفين بعينه فليس لاقتضاء ذات الارادة حتى يلزم

الايجاب الذاتي ولا المرجح اخص مبرم النسة في المرجحات بل لكونه فاعلا
مختار الختار اي طرف شاء فلا ايجاب بالذات بالنسبة الى شيئين
احد الطرفين بل الايجاب بالاختيار بمعنى صحة الفعل وتركه بجميع
المقدورات لانها لما كانت مخصصية للقدرة كانت شمولها
بجميعها خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه تع لا يريد الكفر والمعاصي
سميع بصير بالكتاب والسنة والاجماع ولان ضدهما نقص
فيجب تنزيه الله تع عنه فيتصف بهما متكلم باجماع الانبياء
فانهم يقولون ان الله تع امر ونهى واخبر بكذا وكل ذلك من
اقسام الكلام فيكون متكلما فان قيل الاجماع احتجاج بقولهم
يتوقف على صدقهم وصدقهم يتوقف على تصديق الله تع
لهم وتصديقه تع اخبارة عن كونهم صادقا وهذا الخبر كلام خاص له
تع فاثبات الكلام بقولهم دور قلنا لا نم ان تصديقه تع اياهم
كلام بل هو خلق المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم
سواء ثبت له الكلام بان يكون المعجزة من جنس الكلام كالقران
يعلم او لا كونه معجزة ثم يعلم به صدق الدعوى او لم يثبت كما اذا
كانت المعجزة شيئا آخر كما في المواقف فظهر منه ان ثبوت الشرع
والاحتجاج بقول النبي عم لا يتوقف على معرفة كونه تع متكلما
بمجرد العقل بل انما يتوقف على معرفة صدق النبي عم بالمعجزة
وعلى معرفة الصانع تع كما ذكرناه في العدة فصل لما فرغ عن بيان
ما علم ثبوته له تع بالضرورة من السلوب والمشتقات شرع في
بيان الصفات الثابتة له تع صفة قائمة بذاته وهي مبينة للموصوف يعني بلفظ قائمة صفة الفظ صفة منه
كاشفة عن معناه كما في الجسم الطويل العريض العميق او صفة مؤكدة
كما في امس الدابر كان يوما عظيما اذ لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم

هويه

هويه خلافا للمعتزلة في الكلام كما سيأتي قديمة او لا يجوز قيام
الحوادث بذاته تع زايدة على ذاته خلافا للحكماء والمعتزلة فانهم
مع اثباتهم المشتقات المذكورة قالوا ليس لله تع صفات زائدة
على ذاته بل هي عين ذاته لكن لا على معنى ان هناك ذاتا وصفة
موجودة وهما متحدان كما يتخيل في بادر النظر من كلامهم لانه بين
البطلان لا يصح محلا للنزاع بين العقلاء اذ كل واحد من الصفة
من الصفة والموصوف يشهد بمفهومه مغايرته لصاحبه بل
على معنى ان ذاته تع يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة
معا مثلا ان ذاتنا غير كافية في انكشاف الاشياء علينا بل يحتاج
الى الصفة العلم القائم بذاتنا بخلاف ذاته تع فانه لا يحتاج في انكشاف
الاشياء عليه الى صفة تقوم بذاته بل المفهومات باسرها منكشفة عليه
لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار علم وكذا الحال في سائر صفاته
من الارادة والقدرة وغيرها وحاصل قولهم هذا الى نفي الصفات
مع حصول نتايجها وثمراتها واستدل الحكماء بوجود الاول لو
كان لواجب الوجود صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت
ممكنة لاحتياجها الى الذات فلا بد لها من علة لان كل ممكن
لا بد له من علة فعلتها اما ذات الواجب او غيره فان كان
الاول لزم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه فاعلا للصفة
وقابلا لها معا وصدور امور متكثرة عن الواحد من جميع
الوجوه وكلاهما محال الا على مبنية في اثناء البحث وان كان له
الثاني لزم احتياج الواجب تع في صفاته الى غيره وهو ايضا
محال لانه مستقل في ذاته وصفاته عن الغير لان الاحتياج الى الغير
من امارات الامكان اجيب عنه بانا لا نسلم لزوم احتياجها الى العلة

لان غاية استلزام احتياجها الى موصوفها هو الامكان ولا يلزم
منه الاحتياج الى العلة لان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث
لا الامكان وصفات الله تع قديمة لا حادثة ولو سلم احتياجها الى
العلة بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هو الامكان لان من يقول
ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث ينفي الممكن القديم ممتنع
احتياج الممكن القديم الى العلة بعد تسليم ثبوته مكابرة لكن لا نسلم
ان علتها لا يجوز ان يكون غير ذات الواجب من جملة الممكنات
واستحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوع فان الدليل
ما قام الا على وجود موجود مستقل في ذاته ووجوده مستقل
في ذاته ووجوده عن غيره واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته
الى شيء اخر فلم يقم عليه حجة نعم لو لزم من احتياجه في صفاته الى غيره
احتياجه في ذاته ووجوده الى غيره لثبت استحالة احتياجه في صفاته
الى غيره لكن هذه الملازمة ممنوعة وانما يلزم هذا ان لو كان ذاته
محتاجا في وجوده الى تلك الصفات المحتاجة الى غيره لكن ذاته
مستقل في وجوده عن تلك الصفات ولو سلم ان علتها لا يجوز ان
يكون غير الذات بل هي عين الذات لكن لا نسلم لزوم كون الشيء
الواحد من جميع الوجوه قابلا وفاعلا لصفة وانما يلزم ذلك ان
لو كان الواجب تع واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع لثبوت
اتصافه تع بصفات ثبوتية حقيقية عندنا ولو سلم ان هذا
الاتصاف غير ثابت كما زعمتم فاتصافه بصفات اضافية
وسلوب ثابت اتفاقا فلا يتحد من جميع الوجوه بل يتعدد
بحسب السلوب والاضافات فيجوز ان يكون الذات بشرط السلب
او اضافة فاعلا وبشرط سلب او اضافة اخر قابلا ولو سلم انه واحد

من جميع

من جميع الوجوه لكن لا نسلم استحالة كون الواحد الحقيقي من جميع
الوجوه فاعلا وقابلا لصفة وكونه مصدرا لامور متكثرة اذ لم
يقم على استحالته دليل وما ذكرتموه لا يصلح دليلا عليه لان ما ذكرتموه
في اثبات المطلب الاول ا ولا هو ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب
والامكان متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد
من جهة واحدة والجواب عنه انهم ان ارادوا ان الفاعل عند
استجماع شرائط وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية
الفعل وجب وجود المفعول قلنا فكذا الفاعل اذا اجتمع معه
جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول
فيه وان ارادوا ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول
ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه
وان اجابوا عنه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا
موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه
من حيث انه قابل في شيء اصلا ضرورة احتياج المقبول
الى الفاعل لامكانه فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول
لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم
امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال نقول
ان قيد الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق وقد يراد به التقييد
وقد يراد به التعليل فقولهم القابل من حيث هو قابل لا يمكن
ان يكون مستقلا موجبا لمقبوله لا شبهة في انه لا يراد به
المعنى الاول اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن
ان يكون موجبا او لا يمكن وهو المراد الاول بالمعنى الاول فلما

ان براد به المعنى الثاني او الثالث فان اريد به الثاني يكون
معناه ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون
موجبا لمقبوله وهو محل المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن
الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية والتجرد
عن الفاعلية لا يمكن ان يكون موجبا لمقبوله فح يكون المقدمة
المذكورة مسلمة لكن لا يلزم منه التنافي بين القابلية والفاعلية
وهو محل النزاع وانما يلزم منافات التجرد عن الفاعلية للفاعلية
ولا نزاع فيه وان اريد الثالث فان اريد به ان صفة القابلية
لا يكون علة وسببا لامكان وجوب المقبول في القابل فمسلم
لكن بطلانه ممنوع وانما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببا
لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ ح يلزم المنافات
بين الفاعلية والقابلية للمنافات بين لازميهما فيلزم في محل
واحد من جهة واحدة وان اريد ان صفة القابلية سبب لعدم
امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها
ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من
عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول ان يكون سببا لعدم
امكانه حتى يلزم المنافات بين اللازم فيمتنع اجتماعهما بسبب
امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في
الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا ان اريد به ان
القبول ليس سببا للوجوب فمسلم لكن لا يلزم ثبوت امتناع
الوجوب فلا يصح ترتيب قولهم فلو اجتمعا في شيء واحد لزم
امكان الوجوب وامتناعه وان اريد به ان القبول سبب
لامتناع الوجوب فهو ممنوع هذا وذكروا ثانيا ان الواحد

الحقيقي

الحقيقي لو كان فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة لكان
مصدرا للفعل والقبول معا فلزم صدور اثرين متغايرين
عن الواحد الحقيقي من جميع الوجوه وذا باطل لان مصدرية
الفعل غير مصدرية القبول فان دخلتا في الواحد الحقيقي
او دخل احدهما فيه لزم التركب في الواحد الحقيقي وذا باطل
وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا له لزم التسلسل في الخارج
لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي
والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد
الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية
المصدرية حتى يتسلسل فجوابه بالنقض والمنع على ما سيأتي
بيانه في المطلب الثاني الذي هو امكانية صدور امور متكثرة
عن الواحد من جميع الوجوه ذكروا في بيان هذا المطلب
وجوه ثلاثة الاول ما ذكرناه في المطلب الاول وهو ان
الواحد الحقيقي من جميع الوجوه لو كان مصدرا لاثرين كانت
مصدرية احدهما غير مصدرية الاخر لتغاير الاثرين الصادرين
عنه فان كان كل منهما اي من المصدريتين عين الواحد الحقيقي
لزم ان يكون للواحد حقيقتان مختلفتان وذا باطل
وان دخل واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا فرضناه واحدا
وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم لنه في الخارج
كما ذكرناه انفا والجواب عنه بالنقض والمنع اما النقض
فلانه لو تم دليلكم هذا لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن
الواحد الحقيقي شيء واحد فمصدريته لذلك الشيء اما مغايرة له
لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركب

الواحد الحقيقي او خارج عنه معلول له لما ذكرناه الفاء
وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول كان
الصادر ههنا شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد
والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما
ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما المنع فهو ان المصدرية
امر اعتباري فينتفي عن المصدر ولو سلم فلا نسلم لزوم التسلسل
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لكونه امرا اعتباريا فان قيل
في دفع كل من النقض والمنع انه لا بد ان يكون العلة خصوصية
مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا تكون لها
تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا
المعلول باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها
والا يلزم الترجيح بلا مرجح فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة
فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها
وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة
وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة
قطعا ومتقدمة على المعلول جزما ويعبرون عن تلك الخصوصية
بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب
عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة بل ما هو المقصود
في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها
اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص
موجود له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك
مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق
التجوز مما لا ينكر فاذا كان تلك الخصوصية امرا موجودا اندفع

قوله يكون العلة اذ عطف
على الجار والمجرور وعمله معه

المنع

المنع المذكور وهو ظاهر واما النقض فالمعلول اذا كان واحدا يكون
مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد
المعلول فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون
كلتاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة
منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا معلولا له وينتظم
الكلام ويلزم المحذور قلنا لا نسلم ان العلة يجب ان يكون لها مع
كل معلول معين خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم
من ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول والا لزم
الترجيح بلا مرجح قلنا ان اردتم به انه يجب ان يترجح بالنظر اليها
وجوده على عدمه فهذا مسلم لكن ذلك يقتضي ان يكون لها
بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس الى عدمه
لا ان يكون لها بالقياس الى المعلول خصوصية لا تكون لها
بالقياس الى غير ذلك المعلول مطلقا فيجوز ان يكون لها مع جميع
المعلولات خصوصية يترجح لها وجود كل منها على عدمه وان
زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على وجود غيره
ممنوع بل هو الاول المسلم ولو سلم انه يجب ان يترجح
بالنظر اليها وجوده على وجود غيره لكن لم لا يجوز ان يكون
لذات واحدة من جميع الوجوه خصوصية مع امور متعددة
متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا
بعضها دون بعض وقولكم والا يلزم الترجيح قلنا انما يلزم ذلك
لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض
ما له تلك الخصوصية دون بعض اما لو صدر عنها جميع ما له معها

تلك الخصوصية كما فرضناه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك
لان احاد ماله تلك الخصوصية ترجحت على ماليس له تلك الخصوصية
بسبب الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها عنها فلا ترجح
لاحد بها على الاخر ولو سلم انه لابد من خصوصية مع كل صادر معين
يترجح بها على غيره فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك
الخصوصية مع المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر
الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعله
حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع عدمي له خصوصية
مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول اخر
فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل يكون هي المجموع الماخوذ منه
ومن غيره وان اراد بالمصدر ماله مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية
مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا
يقال اثبات المطلوب ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل
يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو
بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا
في الواحد الحقيقي لزم ان يكون ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء
واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه بط لان جميع ما يباينه
مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء
اخر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدمه
ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فلا يكون الواحد الحقيقي من
حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد
الحقيقي كالواجب تع متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب و
والاضافات وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك

الانصاف

الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف
على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني
انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما
لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال
وكونه في العقول فانا لما راينا الماء يوجب البرودة والنار يوجب
السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما
تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما
اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب ويلزمه ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد اجيب عنه بالمنع والنقض اما المنع فلا نسلم
ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء بالتعدد بل انما هو
بالتخلف فانا لما راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا
ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن
الاخر انهما متغايران فلو راينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن
لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه
واما النقض فلانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان
لا يصدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو
الثالث وعنه واحد هو الرابع وهلم جرا فيلزم ان يكون الموجودات
سلسلة واحدة كل اثنين منها احدهما علة للاخر معلول له بوسط
او بغير وسط وهذا بط واجيب عنه بان ذلك انما يلزم لو لم يكن
في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر وهكذا في الثاني والثالث
والرابع الى اخره ولا يخفى عليك ان هذا النقض جار بالنسبة الى

ماسبق من دليلهم وكذا بالنسبة الى ماسياتى الثالث لوكان الواحد
الحقيقى مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس
الا ان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب عنه ان
نقيض صدور ا هو لاصدور الا صدور لا ا اعنى صدور ب وهو
وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا
المطلب قال الامام العجب ممن يفنى عمره فى المنطق لتعصمه عن الغلط
ثم يهمله فى مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع فى غلط يضحك منه
الصبيان ولقائل ان يقول ان صدور لا ا وان لم يكن نقيض
صدور الكنه يستلزم نقيضه اعنى لاصدور الان صدور لا اليس
صدور ا فيكون لاصدور الامتناع ارتفاع النقيضين فما
اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا فلو جاز صدور
ا وب عن الواحد الحقيقى من جميع الوجوه لزم اجتماع صدور
ا ولاصدور ا فى محل واحد وهو اجتماع النقيضين والجواب
عنه ان لاصدور ا نفى محض لا يحتاج الى المصدر الثانى من وجوه
استدلالهم انه لوكان صفاته تع زائدة على ذاته يكون محتاجا
الى صفاته فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق ما لا يحتاج
الى غير ذاته والجواب عنه انه ان اريد بالاحتياج الى تلك
الصفات الاحتياج فى وجوده اليها فالملازمة ممنوعة
والسند ظاهر وان اريد الاحتياج اليها فى انكشاف الاشياء
فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فان الدليل ما دل
الا على وجود موجود مستغن فى ذاته ووجوده عن جميع
ماسواه واما احتياجه فى انكشاف الاشياء ونحوه مما لا يتو
يتوقف عليه الى صفات قائمة به فلم يقم حجة على امتناعه

الثالث من وجوه استدلالهم ما ذكره الامام الغزالى انه لو
كان له تع صفات زائدة على ذاته فاما ان يستغنى كل منهما
عن الاخر فى وجوده فيلزم تعدد الواجب لذاته وهو محال
او يفتقر كل منهما الى الاخر فيلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا
لذاته وهو خلاف الفرض او يفتقر احدهما الى الاخر دون العكس
فيلزم ان يكون المحتاج الى الاخر معلولا له فلا يكون واجب
الوجود بل الواجب هو الاخر اجيب عنه بان المحتاج هو الصفة
ولا يلزم كونها معلولة للذات لان علة الاحتياج الى العلة هو
الحدوث وصفاته تع قديمة وردوا بان القائلين ان علة الاحتياج
الى العلة هو الحدوث يقولون الممكن القديم ودفع بان الجواب
المذكور تحقيقى لا الزامى واستدل المعتزلة عليه بوجوه الاول
ان اثبات القدماء المتغايرة كفر وقد كفرت النصارى باثبات
قدماء ثلاث فى قولهم الله ثالث ثلاثة فكيف حال من اثبت
قدماء ثمانية قلنا ان النصارى اثبتوا ذواتا قديمة متغايرة
وقالوا ان الله تع احد هذه الثلاثة الا انهم تحاشوا عن اطلاق
الذات عليها فاطلقوا عليها صفات ثلاثة وجود حيوة
علم كما تقدم بيانه ونحن اثبتنا ذاتا واحدة قديمة وصفات
قدماء قائمة بتلك الذات ولا كفر فيه اولا يلزم منه تعدد
الواجب لذاته المنافى للتوحيد والثانى ان صفته تع صفة
كمال فلو كانت غير ذاته يلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا
بغيره وهو باطل قلنا ان المحال هو استفادته صفة كمال من
غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من
مذهبنا هو الثانى لا الاول فان قيل انها لو كانت غيره

ثم استنادها الى ذاته اما بطريق القدرة فيلزم التسلسل في صفاته تع
لانا ننقل الكلام الى تلك القدرة ويلزم حدوث صفاته تع
ايضا لان اثر القدرة حادث واما بطريق الايجاب لذاته
فيلزم ان لايكون الايجاب نقصا له فجاز ان يتصف بالايجاب
ايضا بالقياس الى بعض مصنوعاته قلنا ان صفاته كمال في
نفسها فايجابه عين كمال فيستند اليه بطريق الايجاب
واما مصنوعاته فليس بكمال بل نقص فايجابه نقص
ايضا فيستند اليه بطريق الاختيار فقولهم انه تع فاعل
بالاختيار بالنسبة الى مصنوعاته لا بالنسبة الى صفاته وكذا
قولهم كل ممكن حادث بالنسبة الى مصنوعاته لا بالنسبة
الى صفاته واحدة اى كل واحد من تلك الصفات واحدة
بالذات كالقدرة فانها واحدة في ذاتها ولو تعددت
وهي مستندة الى ذاته تع بالايجاب كما هو المذهب لزم عدم
تناهي الصفة الحقيقية لان نسبة الموجب الى جميع المراتب
الاعداد على السواء ولو انحصر في مرتبة الترجيح بلا مرجح وقد ثبت
بطلان اللاتناهي مطلقا وكذا الحال في سائر صفاته الحقيقية
غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلوماته غير
متناهية فيكون تعلقات قدرته وسائر صفاته غير
متناهية ايضا لاهو اى ليست عين الذات خلافا للحكماء
والمعتزلة كما عرفت ولا غيره خلافا لجمهور المتكلمين فانهم
قالوا انها غير الذات واستدلوا عليه بان معنى العالم مثلا
في الشاهد من قام به العلم وان علة كون الشيء عالما وشرط
صدق المشتق على شيء ثبوت ماخذ الاشتقاق في الشاهد

فكذا

فكذا في الغائب لان الحد والعلة والشرط لايختلف في الشاهد
والغائب فثبوت المشتقات يستدعي ثبوت ماخذها فيكون
غير المثبت له والجواب ان هذا قياس الغائب على الشاهد مع
الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول دائما وتنقص ولا يكون
مؤثرة عند الاشعري في الشاهد بخلاف ذلك كله في الغائب
فانها لا تزال ولا تنقص ولا تزداد وتؤثر فيه ولا نم ان حد
العالم مثلا من قام به العلم في الشاهد بل من قام به العالمية
اى ينكشف عليه المعلوم مطلقا سواء قام به العلم او لا وهو
الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا وكذا العلة والشرط في الشاهد
هي العالمية لا العلم فثبوت المشتقات لم يكن دليلا على ثبوت
المشتق منه وهو العلم ونحوه فانما يكون دليلا على ثبوت
العالمية والقادرية التي هي من قبيل الاحوال التي هي من الامور
الاعتبارية ولو سلم ذلك فان اريد بثبوت العلم ثبوته
في الخارج فهو منقوض بالواجب والموجود لان الوجوب
والوجود عين الذات وان اريد به مجرد اتصاف الذات به
فلا يتم بذلك غرضهم لان ذلك انما يقتضي ثبوته لموصوفه
وثبوت الشيء للشيء انما يقتضي ثبوته في نفسه اعم من ان يكون
في الخارج او بحسب الاعتبار واستدل اصحابنا على عدم العينية
بان القول بالعينية اما ان يقتضي الى نفي الصفات كما قال به
الحكماء او الى خلاف بداهة العقل لان الاتحاد اما بعد وجود
الصفات في الخارج ثم اتحدت مع الذات فهو الامر الثاني
او بدون وجودها في الخارج وهو الامر الاول وكلاهما باطلان
وعلى عدم الغيرية بوجهين الاول ان الشرع والعرف واللغة

شهد كل منهما ان الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل ليسا
غيرين ما لك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان فيها زيد
العالم فقد صدقت ولو كانت الصفة والجزء غير الموصوف
والكل لكنت كاذبا وكذا اذا قلت ليس على غير العشرة يحكم
عليك يلزم الخمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك وا
واجيب منه بان المراد به غير زيد من افراد نوعه والا لزم
ان لا يكون ثوب زيد وامتعة البيت غير زيد وهو بين
البطلان وكذا المراد بغير العشرة عدد فوق العشرة بشهادة
العرف والثاني ان معنى الغيرين على ما غيره ابو الحسن الاشعري
موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر وقرب منه
ما نقله الجوزجاني عن ابي منصور الماتريدي ما يصح انفكاك
احدهما عن الاخر في الخارج وهذا لا يصدق على صفاته تع مع
ذاته فلا يكونان غيرين واجيب عنه بانا اذا فرضنا جسمين
قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما
مع وجود الاخر لان القدم ينافي العدم ورد بعدم تحقق
ذلك عند المتكلمين ومادة النقض لابد وان يكون محققا
في مثل هذا الموضع لان الناقض مدعي الفرض فلا يكفيه الفرض
ولو سلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر وقولهم
القدم ينافي العدم ممنوع اذ يجوز ان يكون بقاء القديم
موقوفا على عدم حدوث مانع او زوال شرط فيحدث المانع
او يزول الشرط فينعدم القديم ولو سلم ذلك ايضا فالمراد
جواز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة اللزوم
بينهما وهذا المعنى صادقا على الجسمين القديمين لان عدم

جواز عدم

جواز عدم احدهما مع وجود الاخر انما هو لقدمهما لا لعلاقة
اللزوم بينهما فلا نقض بهما لكن في كون هذا المعنى مرادا في تعريف
الغيرين نظر لانه يستلزم ان يكون اللزوم منافيا للغيرية بين
اللازم والملزوم فيلزم ان لا يكون اللوازم مع ملزوماتها
غيرين ويكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار انتفاء اللزوم
بينهما وان لا يكونا غيرين باعتبار قدمهما ولهذا عدل جمهور
الاشاعرة عن تعريف الاشعري الى قولهم موجودان جاز
انفكاكهما في حيز او عدم والجسمان القديمان جاز انفكاك احدهما
عن الاخر في الحيز اذ يجوز احدهما حيزا بدون ان يتحيز الاخر فيه
ضرورة امتناع تداخل احدهما في الاخر واحترزوا بقيد الوجود
عن العدميين وعن العدم والوجود بناء على ان الغيرية من
الصفات الثبوتية وبقيد جواز الانفكاك عن الصفة مع
الموصوف والجزء مع الكل لعدم جواز الانفكاك بينهما و
اورد عليه بانه ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض
بالباري مع العالم لامتناع عدم الباري وتحيزه وان اريد
من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف
بدون الصفة جائز فيلزم ان يكونا غيرين واجيب عنه بان
المراد جواز الانفكاك من الجانبين ولو في التعقل بان يتعقل
وجود كل منهما بدون الاخر ونعقل وجود العالم بدون وجود
الباري ممكن لانا نتصور العالم ثم نطلب البرهان على وجود
الصانع له ولا يجوز ذلك في الصفة والجزء بالنسبة الى
الموصوف والكل ولا يخفى عليك ان هذا الجواب انما
يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا

القيد فلا صحة له اذ لا يجوز ان يقال بتعقل البارى معدوما او متحيزا
بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا احذ كون التعقل اعم
من المطابق وغير المطابق وح يلزم ان يكون الصفة والجزء
مغايرا للموصوف والكل لجواز ان يتعقل كل منهما بدون الاخر ولو
غير مطابق ولهذا عرف مشايخ الماتريدية الغيرين بانهما موجودان
يمكن انفكاك احدهما عن الاخر ولو فى التعقل فلا يرد البارى
مع العالم لامكان انفكاكهما فى التعقل كما عرفت اقول فيه ايضا
نظر لان المراد بتعقل احدهما بدون الاخر تجويز العقل وجود احدهما
بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع ولو
عمم التعقل بحيث يشمل المطابق وغيره لزم التغاير بين الصفة
والموصوف والجزء والكل بعين ما ذكرنا فالاوجه ترجيح تعريف
الاشعرى بان يراد منه جواز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء
علاقة اللزوم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين وقولهم يلزم
ان لا يكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين مسلم وبطلان اللازم
ممنوع لجواز كونهما لا هو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان
مذهبهم ان الصفة مطلقا قديمة او حادثة لازمة او مفارقة لا هو
ولا غيره ثم قال بعضهم ان دعواهم هذه فى الصفة القديمة بخلاف
الحادثة فانها غير بالاتصاف لكن المشهور هو التعميم اذ لا فرق
فى المفهوم بين القديمة والحادثة وكذا الحال فى قولهم ويلزم
ان يكون الجسمان القديمان ولقائل ان يقول ان عدم صدق
التعريف المذكور على الصفة مع الموصوف لا يستلزم ان لا يكونا
غيرين لجواز نقض التعريف بهما جميعا اللهم الا ان يقال انه ليس
المراد الاستدلال بعدم صدق التعريف على عدم الغيرية على المراد انه

لما لم

لما لم يوجد دليل على غيريتهما ولم يصدق عليهما تعريف الغيرين
حكمنا بعدم غيريتهما بناء على ما تقرر ان ما لا دليل على وجوده
يجب نفيه واعلم ان مرادهم لا هو بحسب المفهوم والذات معا
ولا غيره بمعنى عدم الانفكاك على ما عرفت واما ما قاله صاحب
المواقف من ان مرادهم لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية
ومعناه انهما متغايران مفهوما متحدان هوية كما فى سائر صور
الحمل انتهى فضعيف نظرا لان النزاع فى المشتق منه كالعلم والقدرة
لا فى المشتقات كالعالم والقادر لانهم متفقون فى اطلاق
المشتقات عليه تع وما ذكره قياسا على سائر صور الحمل انما يجرى
فى المشتقات فلا يكون ذلك فى شئ من محل النزاع فان قيل
ان جمهور المتكلمين القائلين بالغيرية متفقون على عدم انفكاك
صفاته تع عن ذاته فكيف يصح القول منهم بالغيرية قلنا اتفاقهم
على ذلك لكون صفاته مع قديمة لا ينافى القول منهم بجواز
الانفكاك من حيث كونها صفات لكنه يرد عليه ان الاشعرى انما
يقول عدم الانفكاك لكونها قديمة ايضا لا لكونها صفة كيف
وان مفهوم الصفة يقتضى مغايرتها لموصوفها فلم يبق النزاع
بينه وبين المتكلمين فالحق فى الجواب ان مراد المتكلمين بالغير مطلق
المغايرة لا بالمعنى الذى اصطلح عليه الاشعرى فيتمشى النزاع قلت
فالاشعرى لا ينكر الغيرية بذلك المعنى ايضا وانما ينكر بالمعنى الذى
اصطلح عليه فيكون النزاع بينهما لفظيا ولهذا قال بعض
المحققين ان الاشعرى لم ينكر مغايرة الصفات للذات ولم
يخالف المتكلمين فى هذه المسئلة لكنه خص لفظ الغيرين بالمعنى
الذى اصطلح عليه ولا مشاحة فيه اقول ان غرض الاشعرى من نفى

الغيرية رد على المعتزلة القائلين بالعينية مستدلين بانها لو كانت
غير لزم تعدد القدماء المتغايرة ولايخفى عليك ان هذا الرد لما
يتوقف على الاصطلاح المذكور لحصوله باثبات الغيرية بالمعنى
البراهنية المتكلمين فلا فائدة في الاصطلاح الجديد واعلم ان مسئلة
زيادة الصفة على الذات ليست من الاعتقادية التي يتعلق بها
يكفر احد الطرفين او تطليله والضرورية اثبات المشتق ولا خلاف
فيه وهي اي الصفات القائمة بذاته تع العلم وهو صفة قديمة
قائمة بذاته تع تنكشف بها المعلومات عند تع وهي واحدة
في نفسها وتتعدد باعتبار تعلقها بالمعلومات فان كان المعلوم
قديما يكون تعلقها ايضا قديما كتعلقها بذاته تع وصفاته
وسائر الاعدام الازلية وان كان المعلوم حادثا يكون
تعلقها حادثا كتعلقها بوجود الحوادث وقت حدوثها بانه
وجد فان قيل لو كان تعلقها بوجود الممكنات حادثا لزم ان
لايكون الله تع عالما بالممكنات قبل حدوثها تعالى عن ذلك قلنا
ان اراد انه يلزم ان لا يكون الله تع عالما بوجود الممكنات قبل حدوثها
فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع بل الامر كذلك لان علمه
تع انما يتعلق بوجود الممكنات وقت حدوثها واما قبل حدوثها
فيتعلق بعدمها في الازل لان العدم السابق على وجوده ازلي
وهذا التحقيق معنى قولهم ان علمه تع يتعلق في الازل بوجود
الممكنات فيما لايزال بانها ستوجد فالتعلق قديم والمتعلق
حادث لان تعلقه في الازل بانها ستوجد يستلزم التعلق بعدمها
في الازل لان شرط التعلق بانها ستوجد عدم وجود المتعلق حين
التعلق وان اراد انه يلزم ان لايكون الله تع عالما بالممكنات

قبل حدوثها

قبل حدوثها اصلا بمعنى لايتعلق علمه لابعدمها ولا بوجودها
فالملازمة ممنوعة لانه قد تعلق علمه في الازل بعدمها الازلي
وهذا هو العلم بالممكنات على ما هي عليه لانه لايمكن ان يتعلق
علمه بوجود الممكنات وقت عدمها لانه جهل والحاصل انه تع
يعلم الممكنات قبل حدوثها بانها معدومة وحين حدوثها
بانها موجودة وكلاهما علم بالممكنات فيتعلق علمه بعدمها
الازلي ازلي وبوجودها وقت حدوثها حادث لايزالي واما
تعلقه في الازل بانها ستوجد فيتعلق ازلي ايضا بالممكنات
ليس عين التعلق بعدمها ولا بوجودها بل تعلق متلازم لهما
اما استلزامه التعلق بعدمها فلما مر ان شرط التعلق بانها
ستوجد عدم وجود المتعلق واما استلزامه التعلق بوجودها
وقت حدوثها فلان سيوجد في حكم الاخبار بوجوده في وقت
من الاوقات الاستقبالية فلا يتخلف عنه بل يتعلق بوجوده
عند حضور ذلك الوقت فيتحقق فيه ومن ههنا قالوا ان علمه تع
بالممكنات فعلي وهو ان يكون سببا للموجود الخارجي لها وهذا
كما نتصور امرا لم نشاهده ثم نوجده على ما تصورناه بخلاف
العلم الانفعالي فانه مستفاد من الوجود الخارجي كما نشاهد
امرا ثم نتصوره وهو لايتصور في حقه تع ومرادهم بالسبب
ههنا هو السبب البعيد لا السبب بمعنى المؤثر القريب لان المؤثر
القريب في الوجود هو الذات بذاته عند الحكماء والقدرة
عند الاشعري والتكوين عند الماتريدية لكن التاثير مشروط
بسبق تعلق العلم عندهم بالاتفاق فيكون سببا بعيدا
فان قيل ان تاثير الذات بذاته بالايجاب عند الحكماء

مطلب
في ان علمه تع فعلي
لا انفعالي

لا بالاختيار والتأثير بالإيجاب لا يقتضي سبق العلم قلنا نعم
لكن مرادهم بالإيجاب ليس كإيجاب المجبور على ما سبق في
القدرة وهو المنافي للقول بسبق العلم على التأثير هذا ما ظهر لي
في تحقيق تعلق علمه تع وقال بعض المحققين ان تعلق علمه تع
بالممكنات حادث اذ لو كان قديما لزم قدم الممكنات لان تعلق علمه
باللاشيء المحض محال فلا بد للممكنات وجود ازلي يتعلق به علمه
تع لكن اللازم باطل فيكون تعلقه حادثا واجيب عنه بان
الوجود الازلي للممكنات الذي يتعلق به علمه تع في الازل عبارة
عن علمه تع اياها في الازل فهو عين علمه تع وما ثبت حدوثه
هو الوجود الخارجي لها فيما لا يزال لا الوجود العلمي الازلي لانه
قديم قائم بذاته تع لكونه عين علمه تع للممكنات فلا يلزم من
وجود الحوادث في علمه تع في الازل قدم ما ثبت حدوثه وهو
المحال ورد بانه اذا كان وجود الحوادث في علمه تع في الازل
عبارة عن علمه تع اياها في الازل يلزم تكثر الصفات الحقيقية
القائمة بذاته تع بل عدم تناهيها وهذا تكثير القدماء جدا
وهو باطل ودفع بانا لا نم بطلانه لان ما ثبت بالبرهان ذات
واحدة قديمة متصفة بصفات كاملة واما عدم تكثر الصفات
فلم يقم عليه برهان ولو سلم ذلك فلا نم لزوم التكثر في
صفاته تع لان الله تع انما يعلم الحوادث في الازل بعلمه البسيط
الاجمالي فيكون الكل موجودا في علمه بوجود واحد بسيط هو
عين علمه الاجمالي البسيط فلا يلزم تكثر الصفات اصلا واعترض
عليه بان صدور الحوادث عن الله تع بالاختيار عند المتكلمين
والفاعل بالاختيار لا يكفيه العلم الكلي الاجمالي في صدور المعلول

عنه

عنه بل لا بد له ان يعلم كل معلول بخصوصه فيلزم ان يكون الكل
معلول وجود ازلي في علم الله تع فيتكثر الصفات قطعا واجيب
عنه بانه ليس المراد بالعلم الاجمالي البسيط الذي هو عين وجود
الممكنات في الازل العلم الكلي بالممكنات بل المراد به كون العلم
واحدا والمعلوم متعددا بان يحصل الكل عنده دفعة واحدة
بصورة واحدة منافية عن صور الاجزاء متحدة مفصلة اليها
عند التحليل والتفصيل وهو علم بالفعل بجميع الممكنات لا بالقوة
على ما توهم فيكفي في صدورها عن المختار ورد بان ذلك الوجود
العلمي الاجمالي البسيط للممكنات صادر عن الواجب بالاختيار
فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم ايضا فيلزم ان يكون موجودا
قبل هذا الوجود في علم الله تع وننقل الكلام الى الوجودات
السابقة فاما ان يتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود يجب
صدوره عن الواجب وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما
الثاني فلمنافاته كون الفاعل مختارا ودفع بان ذلك الوجود
الاجمالي للممكنات لما كان عين علمه تع لم يكن لهذا الرد وجه لان
صفاته تع مستندة الى ذاته بالايجاب فكذا ما يكون عين صفته
من وجود الحوادث يستند اليه بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم
ان يكون مسبوقا بوجود اخر هذا اقول بقي ههنا شيء وهو
ان الوجود الاجمالي الازلي للممكنات لما كان عين علمه تع لها
في الازل على التقرير المذكور يلزم تعلق الشيء بنفسه والعلم بالعلم
والجواب عنه ان ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره
بالاعتبار فانه من حيث انه مبدأ للانكشاف التفصيلي
عين علمه ومن حيث انطباقه على الممكنات الخارجية غيره ثم

لايخفى عليك ان هذا اى كون الممكنات موجودة فى علم الله تع
فى الازل بوجود اجمالى وكون هذا الوجود عين علمه تع لما يستقيم
على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة الصفات على الذات
اذح لايلزم ان يكون وجود الممكنات عين ذاته تع بل عين
صفة الزائدة على ذاته ولا محذور فيه والممكنات باعتبار
هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تع
تكثر صفاته الحقيقية واما على مذهب الحكماء القائلين بان
علمه تع عين ذاته فقد قالوا انه يمتنع ان يكون وجود الممكنات
فى علمه تع عين علمه الذى هو عين ذاته اذح يلزم اما كون ذاته تع
شبحا للممكنات بناء على القول بان العلم عبارة عن حصول
شبح المعلوم عند المدرك او كون ذاته متحدا مع الممكنات
فى الحقيقة بناء على ان العلم عبارة عن حصول حقيقة المعلوم
عند المدرك وكلاهما باطلان بل قالوا ان الممكنات الموجودة
فى علمه تع فى الازل اما قائمة بانفسها كالمثل الافلاطونية او قائمة
بذاته تع وليست عين ذاته والشيخ ذكره فى الشفاء ورددا بين
هذين الاحتمالين وقال لايتجاوز الحق عن هذين الاحتمالين
ولم يعين ان اى الاحتمالين حق اقول فيه بحث اما اولا فلان
الوجود الاجمالى للممكنات لما كان عبارة عن علمه تع اياها فى الازل
علما بسيطا فلم لايجوز ان يكون ذلك الوجود عين علمه الذى
هو عين ذاته عندهم وما ذكروه من المحالين اعنى لزوم كون
ذاته شبحا للممكنات او متحدا معها بالحقيقة ممنوع وانما يلزم
ذلك ان لو كان الوجود الاجمالى العلمى للممكنات عبارة
عن شبحها او عن حقيقتها ولكنها ليس كذلك واما ثانيا

فلان

فلان وجود الممكنات فى علمه تع الذى عين ذاته عبارة عن حصول
فيه لا يستلزم قيامها به بناء على الفرق بين حصول الشئ فى الشئ
والقيام به لان القيام عبارة عن اتصافه بخلاف حصوله
فيه كحصول الشئ فى زمان او مكان لا يستلزم قيامه بهما فعلى
هذا لم لا يجوز ان يكون الممكنات حاصلة فى علمه تع الذى عين
ذاته بل يكون قائما بنفسه لان الحصول فى الشئ لا يستلزم القيام
وهذا مثل صور المحسوسات بالنسبة الى المرآة فانها حاصلة فى المرآة
وليست قائمة بها ولا بشئ آخر بل قائمة بنفسها فان قيل
هذا هو القول بالمثل الافلاطونية وهم ينفونها قلنا ممنوع
لان المثل الافلاطونية صور معلقة موجودة فى الخارج قائمة
بانفسها غير حاصلة فى شئ من الاشياء ووجود الممكنات
فى علمه تع الذى عين ذاته صور غير موجودة فى الخارج بل حاصل
فى علمه تع وجودا ظليا وان كانت قائمة بنفسها ولا يجرى
فيه دليل ابطال المثل الافلاطونية فلا حتى يكون باطلا كالمثل
الافلاطونية لانها ليست موجودة فى الخارج بل موجودة
فى علمه تع قائمة بنفسها ثم اقول كل من الاحتمالين المذكورين
باطل اما الاول فلما بين فى محله من ابطال المثل الافلاطونية
قال افلاطون يوجد فى كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض
ازلا ابدا قابل المتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل
للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون فى نفسه مجردا عن الكل
واجيب عنه اولا بان المجرد لا وجود له فى الخارج او لم يقم
على وجوده دليل فلا بد من نفيه ولانه لو وجد وحد لشاركه
البارى تع فى وصف التجرد فلا بد له من المميز فيلزم التركيب فى

اي تشخص وتشخص عمرو منه

في الباري تع وثانيا بان القابل للمتقابلات هو الماهية من
حيث هي هي واما وجود فرد من الماهية يكون قابلا لزيد وعمرو
مثلا فضروري البطلان واما الثاني فلانه لما امتنع كونه عين
علمه تع لما مر لم يكن صفاته تع فلا يجوز قيامه بذاته تع لان
القيام بها يقتضي الاتصاف بالقائم وايضا معنى قيام
الوجود بالشيء كون ذلك الشيء موجودا بذلك الوجود
ولا يخفى عليك ان ذات الباري ليس موجودا بوجود
الممكنات ولو كان ذلك الوجود اجماليا علميا واما على
مذهب المتكلمين فلما كان ذلك الوجود عين علمه تع
وعلمه قائم بذاته عندهم كان ذلك الوجود ايضا قائما بذاته
تع بلا لزوم تكثر في ذاته واعلم انهم اختلفوا في علمه تع با
بالممكنات انه حصولي اي بحصول صورة منها عنده او حضوري
اي بحضور المعلوم بنفسه عنده بلا انتزاع صورة منه والذي
عليه المحققون انه حضوري كعلمه بذاته فان ذاته بذاته
حاضر عنده يعني ان ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار
قيد زايد عليه عالم وباعتبار قيد تعلق الانكشاف به مثلا
معلوم وهذا التغاير كاف في كون ذاته تع عالما ومعلوما
فاذا كان علمه بذاته حضوريا فكذا علمه بالممكنات حضوري
ايضا بمعنى ان علمه بها منطو في علمه بذاته من غير انتزاع صورة
منها لانه يعلم ذاته بذاته على ما هي عليه من احواله وصفاته ومن
جملة احواله كونه علة ومبدءا للممكنات فيتضمن علمه تع بذاته
علمه بها من غير لزوم تكثر في ذاته وصفاته لانه يعلمها اجمالا
علما بسيطا في ضمن علمه بذاته واعترض عليه العلامة الدواني

لان هذا الوجود للممكنات متحد لا متكثر فلا يلزم بقيامه بذاته تع التكثر في ذاته تع منه

بان الممكنات

بان الممكنات مباينة للواجب تع وحضور احد المتباينين
لا ينطوي في حضور الاخر ولو فرض بينهما اثنينية كانت من
العلية وغيرها كيف ولو صح ما ذكروه من كيفية الانطواء
لكفى ان يقال من جملة احوال ذاته تع كونه مغايرا للممكنات
وهو يعلم ذاته بذاته على ما هي عليه من احواله ومن جملة احواله
كونه مغاير الممكنات فيتضمن علمه بذاته علمه بالممكنات والحال
ان العلم باحد المتغايرين لا ينطوي العلم بالمغاير الاخر فالاولى
في بيان كون علمه تع بالممكنات حضوريا ان يقال ان الممكنات
بانفسها معلومة له تع لذاتها من غير انتزاع صورة ومن غير
انطواء علمه بذاته علمه بها بل ذوات الممكنات بانفسها موجودة
في علمه في الازل بوجود اجمالي على ما سبق بيانه وهي باعتبار
وجودها الاجمالي عين علمه تع ومتقدمة عليها باعتبار كونها
موجودات بالوجود الخارجي وهي بالاعتبار الاول مستندة
اليه تع بالايجاب وبالاعتبار الثاني مستندة اليه تع بالاختيار
قال الطوسي في شرح الاشارات في تحقيق كون علمه تع بالممكنات
حضوريا العاقل لذاته كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة
غير صورة ذاته التي هو بها هو كذلك لا يحتاج في ادراك
ما يصدر عنه من الممكنات الى صورة اخرى غير صورة ذلك
الصادر التي هو بها هو واعتبر ذلك من نفسك انك اذا عقلت
شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك
لا بانفرادك بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تحتاج في ادراك تلك الصورة الى صورة اخرى بل كما
تدرك ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تدركها ايضا

نفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف
اعتبارانك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على
سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك يشاركه
غيرك بهذه الحالة فاظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك من
غير انتزاع صورة مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك
محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي
هو شرط في تعقلك تلك الصورة حتى لو امكن حصول تلك
الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير
حلول فيك فاحتيج اليه بالعرض لا بالذات ومعلوم ان حصول
الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشي
لقابله في كونه كذلك فاذا لم يحتج القابل في ادراك تلك الصورة
الى صورة اخرى فالفاعل اولى منه في عدم الاحتياج اليها فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له
من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه
واذا تقدم لك هذا فاقول قد علمت ان الواجب تع عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المعتبرين بان يكون ذاته عالما باعتبار ومعلوما باعتبار
كما مر وعلمت ايضا ان ادراكه ذاته علة ادراكه لمعلوله الاول لان
ادراك ذاته عين ذاته وذاته علة لذات المعلول الاول فيكون
ادراك ذاته علة لادراك لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وادراكه لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير

تغاير

تغاير ذاتي فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني ذات المعلول
وعقل الواجب تع اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
يقتضي كون احدهما اعني ذات المعلول الاول مباينا للواجب
تع والاخر اعني عقل الواجب تع اياه متقررا في الواجب تع
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو
نفس تعقل الواجب اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة
تحل في ذات الواجب تع عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها من المعدومات لحصول صورها فيها
وهي تعقل الواجب تع ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
تع كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه من الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب تع يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الصور والجواهر وكذلك
الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
من غير لزوم محال من المحالات التي ذكروها في تحقيق كيفية علمه
تع بالممكنات من كون الشي الواحد فاعلا وقابلا وكون الشي واحد
وكون الواجب تع محلا لمعلولات المتكثرة جدا الى غير ذلك
هذا ما ذكره اسطوس واعترض عليه بوجوه الاول ان ما ذكره
ابتداء من ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة
غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته
الى صورة غير صورة ذلك الصادر ممنوع فان الصورة
العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات
مع جميع صفاته حاضرة عنده نفسه غير غائب عنها فلا يحتاج

الى صورة غير صورة ذاته بخلاف المعلول الاول فانه ليس من
صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب عند نفسه مستلزما
لحضور المعلول الاول عند نفسه ايضا فيكون ادراك الواجب
لذاته مستلزما لادراك المعلول الاول فكان قياس ادراك
ما صدر عنه على ادراك ذاته قياسا مع الفارق فان قيل ان
المعلول الاول وان لم يكن من صفات الواجب تع لكنه صادر
عنه فيجوز ان يكون حاضرا عنده قلنا اصدار الشئ لا يستلزم
حضور الصادر عند المصدر وانما يستلزم تصوره بوجه لو كان
اختياريا والا فلا يستلزم تصوره ايضا الثاني ان قوله واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته ممنوع لان تعقل
تلك الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس
بعلاقة الصدور حتى يقال انه اذا تعقل النفس تلك الصورة
بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا
يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
الى صورة اخرى بل تعقل الصورة انما هو بعلاقة الحلول او بعلاقة
الحلول مع الصدور وتلك الصورة لما كانت حالة في نفسها لم يحتج
في تعقلها الى صورة اخرى ولا حلول للمعلول الاول في الواجب
فيجوز ان يحتاج في تعقله اياه الى صورة اخرى فكان هذا ايضا
قياسا مع الفارق الثالث ان قوله ولا تظنن ان كونك
محلا لتلك الصورة شرط فيه ممنوع ايضا لانه يجوز ان يكون
شرط التعقل احد الامرين من كون المتعقل ذات الفاعل
او وصفه وكلاهما منتفيان في المعلول الاول فانه ليس ذات

الواجب

الواجب ولا وصفه الرابع ان قوله ومعلوم ان حصول الشئ
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لقابله ان اراد به
ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون
حصوله للفاعل اوكد فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم
لكن لا يظهر منه ان مطلق الحصول للشئ المجرد كاف في الادراك
لم لا يجوز ان يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين
في الحقيقة ويكفي في الادراك الحصول للقابل دون الحصول
للفاعل وعدم كون حصول الشئ لفاعله اقوى في معنى الحصول
للغير من حصوله لقابله انما يفيد لو كان المعتبر في الادراك مطلق
الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع
والحاصل انه يجوز ان يكون مفهوم الحصول للشئ امرا عرضيا
بالنسبة الى ما صدق عليه من الحصولين ويكون المعتبر في الادراك
احد المعروضين لا الاخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول
للغير الذي هو العارض حاصلا في ضمن المعروض الذي ليس معتبرا
في الادراك حصول الادراك وان اراد به ان حصوله للفاعل
في كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك ممنوع لان الحصول
للقابل نفس العلم دون الحصول للفاعل الخامس ان قوله اذا
حكمت بكون العلتين شيئا واحدا فاحكم بكون المعلولين
ايضا واحدا تحكم اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التي
لا تزيد عليه في الخارج بل بعينه في الخارج علة للمعلولات الثلاثة
المتباينة في الوجود على ما تقرر في محله فالحكم باستلزام اتحاد العلتين
اتحاد المعلولين تحكم السادس ان القول بتعقل الواجب صور
الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية

ونعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يقتضي
الى كون علم الواجب بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر الصور
الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر
الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد
عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بالآلات الجسمانية يرتسم صورها
في تلك الآلات وليست لها تلك الآلات موجودة حتى يرتسم
صور المادية فيها ويكون حاضرة عند الواجب بواسطتها وا
بواسطتها بل نفس تلك الجواهر المجردة ليست معلولة لذاته تع
بذاته بناء على ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
السابع ان علمه تع بالمعلول الاول لا يجوز ان يكون عينه اذ لو كان
عينه لزم ان يكون المعلول الاول صادرا عنه تع بالايجاب
لان علمه تع بالمعلول الاول صادر عنه تع بالايجاب فكذا ما يكون
هو عينه واللازم باطل لان صدور الممكنات عنه تع بالاختيار
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان قيل ان الصادر بالاختيار
هو الوجود الخارجي التفصيلي للممكنات وما كان عين علمه تع هو
الوجود الاجمالي العلمي فلا محذور قلنا لم يثبت عند شارح الاشارات
وجودان للممكنات حتى يستقيم لك ذلك القول بل الوجود عنده
هو الوجود الخارجي لا غير فلو كان علمه تع بذلك الوجود الخارجي
عينه يلزم المحذور المذكور اعني كون ما صدر بالاختيار صادرا
بالايجاب لكن يمكن ان يدفع النقض المذكور بمنع الملازمة بان
يقول معنى كون علمه تع بالمعلول الاول عينه كونه عالما به بغير صورة
منتزعة منه لان هناك صفة حقيقية صادرة عنه بالايجاب
وذات المعلول الاول وهما متحدان فلا يلزم من كون علمه تع اياه

عينه

عينه بالمعنى المذكور كون المعلول الاول صادرا عنه تع بالايجاب
ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه اللائق يستدعي بسطا
لا يليق بهذا المختصر لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار على هذا
القدر اولى والقدرة وهي صفة قديمة قائمة بذاته تع يتعلق
بالمقدور ويجعله ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل
فهو اثر التكوين عندنا فح يكون تعلق القدرة بالممكنات
ازليا غير متناه وان كان المقدور حادثا فان قيل ان امكان
الممكن امر ذاتي له فلا يصح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل بامكان الشيء في نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور
لانه ممكن وهذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه واجب
او ممتنع فكيف يصح تعلقها به في الازل ويجعله ممكن الوجود
قلنا هذا الامكان غير الامكان الذاتي الذي هو عبارة عن كون
الشيء في نفسه ممكن الوجود وذلك هو الامكان بمعنى كون
الشيء ممكن الوجود من الفاعل وهذا غير الاول وكلاهما قديمان
لان الحادث هو الوجود بالفعل وهو اثر التكوين فان قدم
الامكان الذاتي يقتضي قدم الممكن بالضرورة واللازم باطل
قلنا المتصف بالامكان ماهية الممكن من حيث هي لا ماخوذة
بالوجود ولا ماخوذة بالعدم والماهية من حيث هي لا ضير
في القول بقدمها اذ لا يلزم منه قدم امر موجود والبرهان
انما قام على امتناع قدم امر موجود غير الواجب وصفاته
واما النافون للتكوين وهم الاشاعرة فافترقوا فيه فرقتين
قال بعضهم ان تعلقات القدرة قديمة بمعنى انها تعلقت
في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال اعني وقت حدوثه وقال

بعضهم ان تعلقاتها حادثة وقت حدوث المقدورة وعلى
التقديرين الوجود بالفعل اثر القدرة عندهم ولهذا قالوا
القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ونحن نقول انها صفة
يستوى عندها طرفا الممكن فكان تعلق القدرة بوجود المقدور
بينا، على قولهم متاخرا عن تعلق الادراك للارادة وعلى قولنا
مقدما عليها تقدما ذاتيا اذ التقدم الزماني لا يتصور بين القدماء
الا على القول بحدوث التعلقات هذا هو المشهور لكن المفهوم
من شرحي المقاصد والنسفية وهو المنقول عن الامام حجة الاسلام
ان للقدرة عند النافين للتكوين تعلقين احدهما قبل تعلق
الارادة المخصصة لاحد طرفي الممكن وثانيهما بعد تعلقها فهي بالنسبة
الى تعلقها الاول يكون الممكن متساوي الطرفين عند القادر
وبالنسبة الى تعلقها الثاني تكون مؤثرة فان قيل ان التاثير لما
كان من القدرة عندهم فما الحاجة الى تعلقها الاول كما قبل
تعلق الارادة فاذا لم يكف تعلقها الثاني قلنا لما كان التاثير
كان بعد تخصيص احد طرفي الممكن بالارادة كذلك تخصيص الارادة
احد طرفيه وترجيحه لا يكون الا بعد تساوي طرفيه اذ الحاجة الى
المرجح بعد التساوي فاحتيج الى تعلقها الاول لتصحيح التساوي فان
قيل ان امكان الممكن امر ذاتي له ولا معنى للامكان الذاتي الا تساوي
طرفي الممكن فهلا يكفي التساوي الذاتي في تخصيص الارادة فما الحاجة
الى اثبات التعلق للقدرة قبل تعلق الارادة لاثبات التساوي
قلنا تخصيص المخصص احد طرفيه موقوف على تساوي الطرفين
عند الفاعل ولا يكفي فيه مطلق التساوي والتساوي عنده يكون
بتعلق قدرته اليه والحاصل ان تعلق القدرة قبل تعلق الارادة

يجعل

يجعل متساوي الطرفين عند الفاعل وهو الذي يتوقف عليه تخصيص
الارادة والحيوة صفة توجب صحة العلم والقدرة والارادة
التامة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب العلم والقدرة
والارادة لكان اختصاصه بصحة هذه الصفات ترجيحا بلا مرجح
كذا في المواقف واعترض عليه بان اختصاص ذاته بتلك
الصفة الصفة الموجبة لصحة العلم والقدرة والارادة ان
كان بصفة اخرى يلزم التسلسل في الصفات الوجودية وان كان
لذاته لزم الترجيح بلا مرجح لان ذاته متماثلة لسائر الذوات
فاختصاص بصفة ذاته ترجح بلا مرجح واجيب عنه بانا لا نسلم
ان ذاته متماثلة لسائر الذوات بل هي مخالفة لها بالحقيقة
فيجوز ان يقتضي لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح ويرد عليه ان يقال فعلى هذا يجوز ان يختص ذاته
لذاته بصحة العلم والقدرة والارادة بلا حاجة الى صفة اخرى
توجب صحة هذه الصفات والسمع صفة قائمة بذاته تعالى
زائدة عليها تتعلق بالمسموعات والبصر صفة قائمة بذاته تعالى
تتعلق بالمبصرات عند جمهور المتكلمين خلافا للاشعري وبعض
اصحابه والحكماء وابي الحسين البصري فانهم ذهبوا الى ان السمع
والبصر عبارة عن العلم بالمسموعات والمبصرات عند حدوثهما
فيكونان راجعين الى العلم لا قديمين زائدين على العلم كذا في حادثين
المواقف لكن المفهوم من شرح المقاصد ان ارجاعهما الى
العلم ليس مذهب الاشعري بل لازم لمذهبه حيث قال
المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة
مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ

الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى ولا يخفى عليك ان لازم المذهب مذهب ايضا احتج النافون بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان بتاثيرها وكلاهما محالان في حقه تع قلنا لا نم انهما كذلك في حقنا اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مقارنا للتاثير ولا يلزم منه كونهما نفس ذلك التاثير او مشروطين به ولو سلم ذلك في حقنا لكن لا نم انهما كذلك في حقه تع فان صفاته تع مخالفة لصفاتنا بالحقيقة الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل بدون المسموع والمبصر فيه خروج عن المعقول قلنا ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفائهما في ذلك الوقت فان قيل قد ثبت ان الله تع موصوف بصفة متعلقة بالمسموع والمبصر فهل له صفة متعلقة بالملموس والمشموم غير العلم يسمى بالادراك قلنا قد اختلف فيه منهم من اثبت ومنهم من انكر على ما سياتي بيانه والارادة ويرادفها المشية عندنا قال في شرح المقاصد لا فرق بين المشية والادراك والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشية واحدة ازلية يتناول ما شاء الله بها من حيث يحدث والارادة صفة حادثة متعددة تتعدد المرادات هذا كلامه فان قيل قد تقرر في كتب الفقه الفرق بين المشية والارادة عند ابي ح فانهم قالوا لو قال لامراته شئت طلاقك يقع الطلاق اذا نوى ولو قال اردت طلاقك ونوى الطلاق يقع وعللوه بان المشية تنبئ عن الوجود لانها ماخوذة من الشيء وهو اسم

للموجود

للوجود عند فكان قوله شئت طلاقك اوجدته وايجاد الشيء ايقاعه بخلاف الارادة لانها لا تنبئ عن الوجود لانه في اللغة عبارة عن الطلب والطلب لا يقتضي الوجود اجيب بان هذا الفرق انما هو في صفة العباد واما في صفة الله تع فلا فرق بين المشية والارادة لان ما شاء الله كان البتة وكذا ما اراده لعدم عجزه بخلاف العباد واعلم انه لا خلاف في انه تع مريد وانما الخلاف في معنى ارادته وحدوثها وقدمها فقال جمهور اهل السنة هي صفة قديمة قائمة بذاته تع توجب تخصيص المقدور بالوقوع عند تعلقها ولا بد لنا من تخصيص احد طرفيه بمخصص وليس العلم والقدرة ولا غيرهما من الصفات كما تقدم فثبت انه الارادة وقالت الكرامية ان ارادته تع حادثة قائمة بذاته وبطلانه ظاهر لعدم جواز قيام الحادث بذاته تع ولان صدور الحوادث عنه تع يتوقف على ارادته فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى ارادة قديمة وهو المطلوب وقال معتزلة البصرة ان ارادته تع حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه اظهر فان قيام الصفة بنفسها محال وقال النجار منهم انها عبارة عن كونه غير مكره ولا ساه وقال البغداديون منهم ان ارادته تع لفعله عبارة عن علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره عبارة عن الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا والكل باطل على ما في محله وقال ابو الحسين منهم انها عبارة عن علمه في الفعل ويسميه بالداعية وهو ايضا باطل لان الداعية مقدم على الارادة اذ لانه اذا حصل علمه او ظن يكون الفعل نافع المصلحة يميل اليه

ويريد ولانه منتقض بالعطشان المخيرين بين قدحين متساويين
لانه لابد له من ميل الى احدهما مع عدم هذه الداعية لتساويهما في
النفع وقال الحكماء انها عبارة عن عنايته الازلية التي تقتضي
افاضته وجود العالم على هذا النظام المشاهد وهذا قول له
بالايجاب وقد ابطلنا وقد ابطلناه والكلام لا خلاف انه تع
متكلم وانما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه لان هنا قياسين
متعارضين احدهما ينتج قدمه وهو ان كلامه تع صفة له وكل
ما هو صفة له قديم فكلامه قديم ثانيهما ينتج حدوثه وهو ان كلامه
مؤلف من الحروف والاصوات وكل ما هو كذلك حادث فكلامه
تع حادث اضطروا الى قدح احدهما وتصحيح الاخر ضرورة امتناع
اجتماع النقيضين فافترقوا بحسب عدد مقدماتهما الى اربع
فرق فالحنابلة قالوا كلامه تع حرف وصوت يقوم بذاته تع
وانه قديم حتى قال بعضهم جهلا او نادبا بقدم الجلد والغلاف فهم
صححوا القياس الاول وقدحوا الثاني بمنع كبراه والكرامية وافقوا
الحنابلة في ان كلامه تع حرف وصوت قائمة بذاته تع لكنهم قالوا
انه حادث بناء على تجويزهم قيام الحوادث بذاته تع فهم صححوا القياس
الثاني وقدحوا الاول بمنع كبراه والمعتزلة قالوا كلامه تع اصوات
وحروف كما قال الحنابلة والكرامية لكنهم قالوا انها ليست قديمة
قائمة بذاته تع بل حادثة يخلقها الله تع في غيره كاللوح المحفوظ او في
جبرائيل او في الرسول ومعنى كونه تع متكلما عندهم انه خالق الكلام
في بعض المحال لا من قام به الكلام بناء على عدم تجويزهم قيام الحوادث
بذاته تع فهم صححوا القياس الثاني وقدحوا الاول بمنع صغراه وجمهور
اهل السنة من الاشاعرة والماتريدية قالوا كلامه تع ليس من جنس

الحروف

الحروف والاصوات بل هو معنى قائم بذاته تع قديم مناف
للسكوت والافة كما في الخرس والطفولية به امر ونهى ومخبر يدل
عليه بالعبارة اذا عبر عنه بالعربية فقران وبالسريانية فانجيل
وبالعبرية فتورية فالاختلاف في الالفاظ دون المعنى فهم صححوا
القياس الاول ومنعوا صغرى الثاني ولا عبرة لكلام الحنابلة
والكرامية لظهور بطلانهما فبقي النزاع مع المعتزلة وهو في التحقيق
راجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه فان مشايخنا لما اثبتوه
قالوا انه كلام الله تع قديم قائم بذاته تع والمعتزلة لما نفوه و
حصروا الكلام في اللفظي مطلقا في حقنا وفي حقه تع قالوا ان
كلامه تع لفظي مؤلف من الاصوات والحروف الحادثة فيكون
حادثا وان مدلول اللفظي الذي سميناه كلاما نفسيا ليس شيئا غير
العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي حتى لو وافقونا
في اثبات الكلام النفسي يقولون بقدمه ايضا واحتج المعتزلة
بوجوه الاول انه علم بالضرورة ان القران هو هذا المؤلف
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه
انعقد الاجماع الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع
من خواص القران من كونه ذكرا عربيا منزلا مقروا مسموعا
محفوظا معجزا مفصلا الى السور والايات منسوخا كلها انما يصدق في
على هذا المؤلف الحادث لا على المعنى القديم قلنا انه لا نزاع
في اطلاق اسم القران وكلام الله حقيقة بطريق الاشتراك
اللفظي على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند الاصوليين
والفقهاء والقراء واليه يرجع تلك الخواص التي هي من صفات
الحروف وسمات الحدوث وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه

مجاز فيه فليس معناه انه غير موضوع له بل معناه ان الكلام فى
التحقيق وبالذات هو النفسي وتسمية اللفظي المؤلف بالكلام
انما هو باعتبار دلالته عليه فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية بل
فى اثبات الكلام النفسي فهذان الوجهان لا يقومان حجة علينا
بل انما يقومان حجة على الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ المركبة
من الاصوات والحروف ونحن لا نقول به بل نقول بحدوثها لكن
اطلاق لفظ كلام الله والقران على اللفظي ليس بمعنى صفة الله تع
بل بمعنى مخلوق الله واطلاقهما على النفسي بمعنى صفة الله تع الثالث
ان كلامه تع لو كان ازليا لزم الكذب فى اخباره لان الاخبار
بطريق المضي كثير فى كلامه مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعيسى
الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازل الرابع انه تع لو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي
بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب لان
كلامه مشتمل على ذلك كله واللوازم كلها باطلة قلنا ان كلامه فى الازل
ليس بماض ولا حال ولا استقبال ولا امر ولا نهي ولا خبر ولا نداء
وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بحسب التعلق يعني قام بذاته
بذات الله تع فى الازل اخبار عن ارسال نوح وقول موسى وعيسى
مطلقا وذلك الاخبار موجود ازلا باق ابدا فقبل الارسال
كانت العبارة الدالة عليه انا نرسل نوحا ويقول موسى وعيسى
وبعد الارسال وصدور القول عن موسى وعيسى انا ارسلنا
وقال موسى وعيسى والتغير فى الحقيقة فى لفظ الخبر لا فى اخباره
القائم بذاته تع فان قيل وجود المقسم بدون احد اقسامه محال
قلنا نعم الا انه فى المقسم والاقسام الحقيقي واما فى الاقسام الحادثة

بحسب التعلق

بحسب التعلق كما نحن فيه فيجوز فيه وجود المقسم بدون الاقسام
وقد يجاب عنه بان المحال هو الخطاب الى المعدوم حال عدمه
واما على تقدير وجوده بان يكون طالبا للفعل ممن سيكون
فلا عبث فيه فيجوز كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره
الصادق بانه سيولد وكما فى خطاب النبي عم باوامره ونواهيه
كل مكلف يولد الى يوم القيامة واستدل مشايخنا بانه لا خلاف
فى كونه تع متكلما ومعنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام
ولو فى جسم اخر كما زعمه المعتزلة لانه بين البطلان ومخالف للعرف
واللغة لان معنى الضارب فى العرف واللغة من قام به الضرب
لا من اوجده فالكلام هو القائم بذاته تع فتعين ان يكون
هو المعنى القديم اذ لا ثالث يطلق عليه الكلام والقران وهو
الذي نسميه بالكلام النفسي القديم المغاير للعلم والارادة لكن
اختلفت عباراتهم فى تعيينه فقال بعض المحققين ان من
يورد حقيقة امرا او نهيا او نداء او اخبارا او استخبارا يجد فى نفسه
معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام اللفظي فالمعنى الذي
يجده فى نفسه ويدور فى خلده لا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله
فى نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه بالكلام النفسي
القديم المغاير للعلم والارادة وتوضيحه على ما قاله المولى خيالي
ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ولا يتغير
مدلولاتها الوضعية الاولية فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له
القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى
واحد ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة بتغير الالفاظ

فليس ذلك المعنى الواحد المسمى بالكلام النفسي وحديثها عين المدلول
الاول للفظ والحاصل ان الكلام النفسي صفة قائمة بنفس المتكلم
موجودة فيها وجودا متاصلا كالعلم والارادة مغايرة لهما لا
وجودا ظليا بمعنى ان صورتها حاصلة عند النفس كسائر المعقولات
ضرورة ان الموجود في نفس المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلوة
لا صورة ذلك الطلب كصورة السماء عند تعلقها وكذا الموجود
فيها اذا قال زيد قائم هو النسبة التامة الخبرية لا صورتها ولهذا
يصح اتصاف النفس بها بانها طالبة لها ومخبرة بها وتحقيقه ما ذكره
ابن حاجب في مختصر المنتهى اي الكلام النفسي نسبة بين مفردين قائمة
بالمتكلم اما كونه نسبة فالعلم به ضروري واما كونها قائمة بالمتكلم
فلانها لو لم تقم به لزم ان يكون نسبة خارجية عن المتكلم اذ لا ثالث
ضرورة ان الثابت من النسبة اما ثابت في نفس المتكلم او ثابت
في الخارج واللازم باطل لان النسبة الخارجة عن نفس المتكلم لا يتوقف
حصولها على تعقل مفرديها وهذه النسبة يتوقف حصولها
على تعقل مفرديها فيكون قائمة بالمتكلم وقال في شرح التجريد اختلف
عباراتهم في معنى الكلام النفسي فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ
واخرى يريدون به صفة واحدة بسيطة قديمة قائمة بذاته تع مثل
صفة العلم والقدرة وانما يختلف ويتعدد بحسب تعلقها ومراده
بالثاني هو ما ذكرناه ولعل مراده بالكلام النفسي على المعنى الاول ليس
بمعنى القائم بالنفس بل بمعنى ما يقابل اللفظي والا فلا وجه له ولصاحب
المواقف مقالة مفردة في تعيين الكلام النفسي ومحصولها ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ
الاشعري ومن تبعه لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه

ان مراده

لان قيام زيد مثلا حاصل في الخارج
سواء تعقل القيام وزيد او لم
يتعقل منه

ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما الالفاظ
والاو العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة
حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه كما قال المعتزلة
لكنها ليست كلامه حقيقة عنده وهذا الذي فهم الاصحاب من كلامه
له مفاسد كعدم اكفار من انكر كلامه ما بين دفتي المصحف
مع انه علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم
المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفو
المحفوظ والمسموع كلام حقيقة الى غير ذلك من المفاسد
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى هو المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات
الله تع وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ في الصدور
والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فيكون
حادثا فلا يجوز قيامها بذات الله تع فجوابه ان ذلك الترتيب
انما هو في تلفظه لعدم مساعدة الالة فالتلفظ والترتيب
والكتابة والقراءة والحفظ كلها حادثة والملفوظ والمرتب
والمكتوب والمحفوظ والمقرو واحد قديم قائم بذات الله تع
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك
الاشيا اعني الحفظ والكتابة والقراءة والتلفظ والترتيب
دون حدوث الملفوظ المرتب المكتوب المقرو المحفوظ جميعا
بين الادلة وهو وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه
متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته قال الشريف
العلامة هذا المحمل لكلام الشيخ اقرب الى الاحكام الظاهرة

المنسوبة الى الاسلام واعترض عليه من وجوه الاول ان لزوم
ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون ما بين
دفتي المصحف كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات
البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تع بمعنى انه ليس صفة قائمة
بذاته تع بل هو لفظ دال على صفته القديمة القائمة بذاته تع مخلوق
له وليس من مخترعات البشر فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب
اكثر اهل السنة وما علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي
المصحف كلام الله تع حقيقة بمعنى مخلوق له دال على صفته القديمة
القائمة بذاته وهو الكلام الحقيقي لا بمعنى انه صفة قائمة بذاته تع
فلا وجه لارتكاب القول بقدم الالفاظ لما ذكره من المحذور الثاني
ان قيام اللفظ بذاته تع ينافي النسخ لكونه قديما لا يقبل الزوال
اصلا ولا معنى لارجاع النسخ الى التلفظ فان كثيرا من الايات
منسوخة والتلفظ بها غير منسوخة والجواب عنه ان قيام اللفظ
بذاته تع انما ينافي النسخ لو كان معنى النسخ رفع الكلام القديم وليس
كذلك بل معناه انقطاع تعلقه بالمكلف والكلام القديم
القائم بذاته تع يجوز ان ينقطع تعلقه بالمكلف لاو يقتضيه
الحكمة الالهية مع قيامه بذاته تع الثالث ان مذهب الشيخ ان
كلامه تع واحد ليس بماض ولا حال ولا استقبال ولا امر ولا نهي
وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال بحسب التعلق وهذا المعنى
لا يصدق على الكلام اللفظي لا يخلو عن احد هذه الاقسام وما يقوم
بذاته تع ليس كذلك والجواب عنه انه ان اراد اللفظي غير
المرتب الاجزاء الذي نحن بصدده لا يخلو عن احد هذه الاقسام
فممنوع بل هو اول المسئلة وان اراد اللفظي المرتب الاجزاء

في الخارج

في الخارج لا يخلو عنه فمسلم لكنه لا يضر الرابع ان كون الحروف والاصوات
قائمة بذات الله تع من غير ترتيب يفضي الى كون الاصوات مع كونها
اعراضا سيالة موجودة بوجود لا سيالة فيه وانه سفسطة والجواب
عنه لا نم ان ما يقوم بذاته تع من الحروف غير المرتب من قبيل الاعراض
السيالة حتى يستحيل وجودها بلا سيالة لجواز ان يكون القائم بذاته تع
مخالفا بالحقيقة لما يقوم بذات القارئ الخامس ان الفرق بين
ما يقوم بذاته تع وبين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ باجتماع
الاجزاء مرتبة في القارئ وعدم اجتماعها كذلك في ذاته تع ان
اوجب اختلاف هذه الحقيقة الواحدة فلا يكون القائم بذاته
تع من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بذاته تع وما
يقوم بالقارئ حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع
وعدمه الذي هو من عوارض الحقيقة الواحدة يلزم ان يكون
بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقين والجواب
عنه سلمنا ان الفرق المذكور اوجب اختلافهما في الحقيقة وقوله
فلا يكون القائم بذاته تع من جنس الالفاظ ممنوع لجواز ان يكون
الترتيب والتعاقب الخارجي من خواص الالفاظ القائمة بنا السادس
انه يستلزم ان لا يكون فرق بين قيام لمع وحلع في النفس او لا فرق
الا بترتيب الاجزاء والجواب عنه ان مقصوده ليس نفي الترتيب
الوضعي والهيئة التاليفية التي لا يكون الكلمة كلمة بدونه ولا يتم
الدلالة على المعاني الوضعية بدونه بل مراده نفي الترتيب الخارجي
والتعاقب اللفظي الذي ينافي اجتماع الاجزاء في الخارج لانه
محال في حقه تع ولازم في حقنا بطريق جري العادة لقصور
النشا واما الترتيب بالمعنى الاول فليس بمحال في حقه تع بل هو لازم

له على القول بقدم الالفاظ السابع ان لفظ القرآن ولفظ
كلام الله ان كان اسما لحصول للفظ القائم بذاته تع يلزم ان لا
يكون ما قرأناه كلام الله تع بل مثله وهو باطل ضرورة ان ما يقرأه
كل احد هو القران المنزل وان كان اسما للنوع قطع النظر عن خصوصية
المحل يلزم ان يكون طلاقه على الشخص القائم بذاته تع بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وهو باطل ايضا وان جعل من قبيل
الوضع العام والموضوع له الخاص يلزم انه يوصف كلامه تع
حقيقة بالحدوث ضرورة ان ما قرأناه كلام الله تع حقيقة على هذا
التقدير وهو حادث والجواب انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم
المثلية مستندا بجواز ان يكون قرأتنا اظهارا لا ايجادا ولا فساد في
حدوث الظهور ونختار الثاني ايضا وما ذكر فيه انه يلزم صحة نفيه عنه
حقيقة ان اراد به صدق سلبه عنه فالملازمة ممنوعة اذ لا يجوز
سلب النوع عن فرد من افراده وان اراد به سلب كون لفظ القران
موضوعا بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القران نفسه فبطلانه
ممنوع الا يرى ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد مثلا وليس
مسماه ايضا انه من افراده لكن العاقل لا يلتزم ان الاسمي القائم بذاته
تع بالقران فالجواب اختيار الشق الاول كما تقرر او يختار الشق الرابع
ويقال ان لفظ القران ليس موضوعا بازاء القائم بذاته تع بخصوصه
ولا بازاء النوع بخصوصه بل هو موضوع بازائهما بالاشتراك
اللفظي وقال بعض المتاخرين في تحقيق الكلام النفسي ان كلامه
تع هو الكلمات التي رتبها الله تع في علمه الازلي بصفة الازلية التي
هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وكذا الكلمات
المرتبة بها في علمه الازلي قديمة بحسب وجودها العلمي كسائر الممكنات

والكلمات

فيلزم منه اما قدم الحادث او حدوث القديم منه

والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها
وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب الوجود العلمي
كلام نفسي وبحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما
يرد على المعتزلة من كون كلام الله تع قائما بالغير وعلى الكرامية
من كونه محلا للحوادث وعلى الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
المتعاقبة وعلى قدماء اهل السنة من عدم كون الالفاظ والحروف
مطلقا قرآنا بل القران هو المعنى فقط وعلى صاحب المواقف من
الاعتراضات المذكورة لكن يرد عليه ان ما عد من الصفات
الثمانية اهي تلك الصفة الازلية التي هي مبدأ التاليف وما يسمى
كلاما نفسيا من الكلمات المرتبة بها في علمه الازلي او كلاهما وعلى كل
تقدير يلزم الزيادة في الصفات الثبوتية اجيب عنه انها هي
تلك الصفة الازلية وما يسمى كلاما نفسيا عبارة عن علمه بالكلمات
المرتبة بالوجود الخارجي اي الكلام اللفظي الحادث فعلى هذا يكون
معنى المتكلم من قام به التكلم لا الكلام والا لزم صحة اتصاف البارئ
تع بكل من الممكنات بوجودها العلمي لان الممكنات كلها موجودة في
علمه الازلي كالكلام اللفظي فلو جاز اتصاف البارئ بكونه متكلما
باعتبار الوجود العلمي للكلام اللفظي فكذلك يجوز اتصافه
بالمشتق لكل ممكن باعتبار الوجود العلمي وهذا باطل والحاصل
ان اهل السنة اتفقوا على انه تع متكلم بكلام نفسي ازلي قائم
بذاته تع ثم اختلفوا في تحقيق الكلام النفسي على الوجه الذي ذكرناه
واختلفوا ايضا في انه تع هل هو متكلم في الازل على صيغة
اسم الفاعل من كلم المضعف بالمتكلمية الازلية كما انه متكلم
فيه فذهب الاشعري الى انه متكلم في الازل مستدلا بقوله تع وكلم الله

تع

موسى تكليما وذهب اكثر الماتريدية الى عدمه وقال ابن الهمام
والمسايرة وهو عندى حسن مستدلا بان معنى الكلمية لا يراد به
هنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الامر والنهى كاقتلوا المشركين
ولا تقربوا الزنا لان معنى الطلب ينتظم الخطاب بلا تسمية والطلب
داخل فى الكلام القديم الذى كان البارى متكلما فكذا الخطاب
بل انما يراد به اسماع معنى اخلع نعليك مثلا وافهامه ومعنى
وما تلك بيمينك وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام
القديم باسماعه وافهامه بلا واسطة معناه ولا شك فى انتفاء
هذه الاضافة بانقضاء الاسماع ويمكن ان يقال نصرة للاشعرى
بان الذاتية الاشعرى هو المكلمية والتكليم بمعنى غير الامرين
الذين ذكرهما فى المسايرة بيانه ان المتكلمية كلاهما ماخوذان
من الكلام لكن باعتبارين فالمتكلمية والتكلم ماخوذان منه
باعتبار قيامه بذات البارى تع وكونه صفة له اتفاقا واما
المكلمية والتكليم فيهما ماخوذان عند الاشعرى من الكلام القائم
بذاته تع ايضا لكن باعتبار تعلقه ازلا بالمتكلف بناء على اصله
من جواز تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذى سيوجد فالمكلمية
التى اثبتها الاشعرى هو المكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الازل
بالمعدوم والماتريدية لما لم يجوزوا تعلق الخطاب فى الازل
بالمعدوم نفوا المكلمية بهذا المعنى وحصروا التكلم فى قوله تع وكلم الله
موسى بالاسماع فان قيل تعلق الخطاب بالمكلف قد ينقطع بخروج
المكلف عن اهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما
انقطع اجيب بان المنقطع هو التعلق التنجيزى وهو حادث
اما التعلق الازلى المعنوى فلا ينقطع وهو صفة قائمة بذاته تع

ازلا فلا يكون البارى تع بذلك الخطاب
مكلما بل يكون متكلما فقط

كما تقدم

كما تقدم وفيه رد على المعتزلة قوبه كما تقدم وفيه رد على الكرامية
ليس من جنس الحروف والاصوات وفيه رد على الحنابلة
كما ذكرناه ثم اراد ان يبين ان لفظ القران كما يطلق على
التكلم المتلو كذلك يطلق على الكلام النفسى القديم فقال القران
كلام الله تع غير الخالق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله تع عليه
ينبغى ان يحمل ما نقل من مناظرة ابى ح وابى يوسف ستة اشهر ثم
استقر رايهما على ان من قال بخلق القران فهو كافر والا فلا
نزاع فى كون الفاظ المتلوة مخلوقة لله تع ولا فى اطلاق لفظ
القران عليها حقيقة بطريق الاشتراك بينها وبين الكلام
النفسى وانما النزاع فى اثبات النفسى ونفيه كما ذكرناه ع اختلفوا
ايضا فى ان لفظ القران ولفظ كلام الله هل هو اسم لهذا
المؤلف القائم باول لسان اخترعه الله تع فيه من جبرائيل او الرسول
حتى ان ما يقراه كل من سواه يكون مثله لا عينه او هو اسم له
لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقراه
كل احد عينه لا مثله وعلى التقديرين هل اسم للمجموع بحيث
لا يصدق على البعض الا مجازا او اسم للقدر المشترك بين
الكل والجزء واكثرهم على الثانى من كل منهما فان قيل فعلى
هذا كل احد منا يسمع كلام الله تع ويقراه حقيقة وكذا
اذا اريد به المعنى الازلى القائم بذاته تع واريد بسماعه
فهمه من الاصوات المسموعة وبقراءته اظهاره فما وجه اختصاص
موسى عم بانه كليم الله قلنا فيه اوجه احدهما وهو طريقة
الى الحسن الاشعرى ومن تبعه ان موسى عم سمع كلامه الازلى
بلا صوت ولا حرف اصلا على خلاف العادة كما يرى فى الاخرة

ذاته تع بلا كيف ولا جهة بناء على اصلهم من ان الرؤية والسماع يجوز
ان يتعلقا بكل موجود حتى الذوات والصفات والكلام النفسي
موجود وثانيهما وهو طريقة ابي منصور الماتريدي والاستاد الا
الاسفرايني انه سمع من جهة بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان
سماعنا حاصله انه تع اكرم موسى عم فافهمه كلامه بصوت تولى
تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه وهذا بناء على ان سماع الكلام
النفسي محال عنده لانه ليس من متعلقات السماع عنده بخلاف الاشعري
فان الكلام النفسي من متعلقات السماع عنده لكونه امرا موجودا
فصار معنى قوله تع كلم الله موسى تكليما انه سمع كلامه لموسى عم
لكن المسموع عند الاشعري هو النفسي بلا صوت وعند الماتريدي
هو الصوت الغير المكتسب للعباد الدال على الكلام النفسي وتالتها
انه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة ولذا
خصه باسم الكليم وبالجملة ان قولهم ان المكتوب في كل مصحف
والمقروء بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية وقولهم
انه حكاية عن كلام الله وحائل له وانما الكلام هو المخترع في لسان
الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وقولهم ان كلام الله
ليس مخلوقا ولا قائما بلسان وقلب ولا حالا في مصحف ولوح
فباعتبار كونه عبارة عن المعنى النفسي القائم بذاته تع وقولهم
انه مخلوق فباعتبار كونه كلاما لفظيا مرتب الاجزاء ولا
مبدل له لقوله تع لا مبدل لكلماته الا ان ينسخ له من نبي
وكتاب بعده او لا احد يقدر على تحريفه تحريفا شايعا كما فعل
بالتورية والادلة الشرعية كلها من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس راجعة الى النفسي القائم بذاته تع اذ لا حكم الا لله وقيل

ان الكتاب

ان الكتاب راجع الى النفسي القائم بذاته تع والسنة راجع النفسي
القائم بذات النبي عم والاجماع راجع النفسي الى النفسي القائم بذات
المجتهدين المجموعين والقياس راجع الى النفسي القائم بذات
القايسين والحق هو الاول لان اصل الكل الكتاب اما السنة
فلقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما الاجماع
فلان اصله اما الكتاب او السنة واما القياس فلان اصله اما
معقول الكتاب او السنة او الاجماع وعلى التقادير يرجع الى
الكتاب والكتاب هو الكاشف عن الكلام النفسي القائم
بذات الله تع فيكون الكل راجعا الى الكلام النفسي القائم بذات
الله تع والتكوين وهو مبدا اخراج المعدوم من العدم الى
الوجود ووقع في عبارة بعض مشايخنا في تفسيره من نحو اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود فهو مبني على المسامحة ومرادهم مبدا
الاخراج امر اعتباري فلا يكون صفة حقيقية ثم هو معنى بسيط
قديم قائم بذاته تع يختلف اسماؤه ويتكثر انواعه بحسب اختلاف
الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى خلقا وتخليقا وما
يشتق منه فالقا ومن حيث حصول الارزاق يسمى رزقا وترزيقا
ورازقا ومن حيث حصول الصور يسمى تصويرا ومصورا ومن
حيث حصول الحيوة يسمى احياء ومحييا ومن حيث حصول
الموت يسمى اماتة ومميتا الى غير ذلك والكل راجع الى
التكوين والتكوين وليس كل منها على تفاصيلها صفة حقيقية
زائدة على التكوين كما قيل لان فيه تكثير القدماء جدا فان قيل
سلمنا انها راجعة الى صفة التكوين وان التكوين عبارة
عن مبدا الاخراج لا نفس الاخراج لكن لا نسلم ان ذلك المبدا

المبدأ غير القدرة لم لا يجوز ان يكون عين القدرة كما قال الاشاعرة
قلنا قد مر ان اثر القدرة عندنا ليس التاثير بل صحة المقدور
من الفاعل المختار فلا بد لنا من مبدأ التاثير بعد تخصيص الارادة
احدى طرفي المقدور وترجيحه وهو المسمى بالتكوين وما وقع في كلام
المشايخ من ان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة
فهو قول الاشاعرة لا الماتريدية فان قيل لم لا يجوز ان يكون
للقدرة تعلقان احدهما مصحح لوجود المقدور من القادر
وهو قبل تعلق الارادة بالمقدور قبلية ذاتية وثانيهما مؤثره
وهو بعد تعلق الارادة بعدية ذاتية كما قاله الاشاعرة فلا
حاجة الى مبدأ اخر للتاثير غير القدرة قلنا قد اطبق العقل
والنقل على انه تع قادر ومكون ولا بد لكل منهما من مبدأ
الاتصاف بهما والقدرة مبدأ للقادر لا غير فلا بد للمكون
من مبدأ ايضا وليس الا التكوين ولا يجوز ان يكون هو القدرة
باعتبار تعلقها التاثيري لان المعتبر في الاتصاف بالمشتق
هو نفس المشتق منه مع قطع النظر عن الحيثيات والاعتبارات
والقدرة في نفسها لا يصلح مبدأ الا للقادر فقط فلا يكون
للمكون الا التكوين فيكون مغايرة للقدرة بالذات كيف
وان المراد بالتكوين هو المعنى الذي يحدث في الفاعل وبه يمتاز
عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد المفعول بعد
وبهذا المعنى يتم الموجب ايضا ولا يضر فيه كون اثر الموجب
قديما بل يوجد في الواجب بالنسبة الى قدرته وارادته ايضا
فانهما مستندان الى ذاته المتصفة بالتكوين والايجاب بطريق
الايجاب فلا بد له من مبدأ الاصدار ولو ايجابا وهو المراد بالتكوين

فلا يصح

فلا يصح القول بانه عين القدرة بالذات على ما قاله الاشعري واتباعه
وهو ان التكوين بمعنى مبدأ الاخراج صفة الله تع ضرورة ان ثبوت
المشتق للشيء يستلزم الاتصاف بمبدأ اشتقاقه ازلية لما مر واولا انه
لو كان حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم التسلسل المستلزم لاستحالة تكون
العالم المشاهد واما بدونه فيلزم استغناء الحادث عن المحدث
وهو محال فان قيل يجوز ان يكون تكوين التكوين عينه فلا ينته
قلنا جعل التاثير عين الاثر والمضاعف عين المضاف
اليه غير معقول لا يقال ليس المراد بالعينية هو الاتحاد في المفهوم
حتى يكون معقول بل عدم الزيادة في الوجود الخارجي كما يقال
في عينيه وجود الوجود لانا نقول انه منقوض ببقاء الاعراض
فانكم ما جوزتم العينية بهذا المعنى في بقائها حتى ذهبتم الى القول
بتجدد الامثال المخالف لشاهدة الحس ولا يقال ايضا ان ما ذكرتم
على تقدير حدوث التكوين من لزوم التسلسل او استغناء الحادث
انما يلزم ان لو احتاج التكوين على تقدير حدوثه الى تكوين اخر
لكن لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى
متعلقا في الازل بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات
والمحذور عنه والا لزوم سبق ذات الشيء على وجوده سبقا
ذاتيا وان كان مقارنا له زمانا وذلك جائز لانا نقول
هذا هو القول بالعينية وقد عرفت جوابه على انه منع لا يضر المعلل
لان دعواه قدم التكوين زمانا وقد اعترفه المانع ولما اجاب
عن قول الاشاعرة بان الوجود بالفعل اثر القدرة وعن
قولهم ان التكوين عبارة عن الايجاد والاخراج من العدم
الى الوجود وهو امر اضافي بان النزاع ليس في التكوين بمعنى الايجاد

بل بمعنى مبدأ الايجاد وانه يغاير القدرة بالذات شرع في الجواب
عن قولهم بان التكوين لو كان ازليا لزم ازلية المكون ضرورة
امتناع التاثير بدون الاثر كالضرب بدون المضروب فقال
يتعلق بالمكون وقت وجوده يعني لانم ان التكوين لا يتصور
بدون المكون وان وزانه وزان الضرب مع المضروب لان الضرب
اضافة لا يتصور بدون المضروب بخلاف التكوين او مبداه فانه
صفة حقيقية مبدأ للاضافة لا نفسها على ما تقدم ولا يخفى ان
ازلية المبدأ لا يستلزم ازلية المكون وانما يستلزمه ازلية الاضافة
اعني الاخراج من العدم اذ لا يتصور الاخراج بدون المخرج كالضرب
بدون المضروب على انا نقول انه لو كان عبارة عن الاخراج لا عن
مبدأ الاخراج فازليته لا يستلزم ازلية المكون ايضا لانه لما كان
ازليا ممتدا الوجود الى زمان وجود المكون لم يكن هذا من انفكاك
الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب
مع المضروب ايضا وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض
الغير الباقية على ما صرح به في شرح المقاصد قيل لانم لزوم ازلية
المكون على تقدير ازلية التكوين كيف وان القول بتعلق بالتكوين
قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق
وجوده بالغير وفيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الحكما واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده
بداية اي يكون مسبوقا بالعدم ومجرد تعلق وجوده بالغير له
لا يستلزم الحدوث الزماني لجواز احتياجه الى الغير في وجوده
دائما بدوامه على ما قاله الحكما فيما ادعوا لزومه من الممكنات وكما
في صفات الله تعالى على ان تعلقه بالتكوين ليس تعلقا بالغير بناء

على القول

على القول ان التكوين عين المكون ثم لما اشتهر القول عن الاشعري
وبعض اصحابه والمعتزلة بان التكوين عين المكون والتخليق
عين المخلوق مستدلين بانه لو كان غيره فان كان قديما يلزم
قدم العالم وان كان حادثا افتقر الى تكوين اخر فيتسلسل اجاب
بقوله وليس عين المكون لان التكوين عندنا عبارة عن المبدأ
القديم كما تقدم وهو غير الكون الحادث بالضرورة وعندكم عبارة عن
الفعل وهو الايجاد والاخراج والفعل ليس عين المفعول كالضرب
مع المضروب ولانه لو كان عينه لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا
بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيلزم ان يكون قديما
مستغنيا عن الصانع وان يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه
وقادر عليه من غير تاثير فيه لانه مكون بنفسه فلا يصح القول بانه خالق
العالم لان مجرد كونه قادرا عليه لا يستلزم كونه خالقا له وان لا يكون
الله مكونا للاشياء اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان المكون لا يقوم بذاته تع والكل بين البطلان ولهذا قال
التفتازاني بطلان بعينية الفعل مع المفعول ضروري لكن ينبغي للعاقل
ان يطلب لكلامهم محلا يصح للنزاع فان من قال التكوين عين المكون
اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك الا الفاعل والمفعول
واما المعنى الذي عبر عنه بالتكوين والايجاد فهو امر اعتباري يحصل في
العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون حتى
يلزم المحالات المذكورة وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في
الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى
بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم

حاصله ان الرد المذكور على الوجه الذي ذكره تام بناء على مذهب صاحب الرد من ان التكوين عبارة عن الايجاد واما لا يتم بناء على مذهب من اثبت ان التكوين عبارة عن مبداء الايجاد منه

مع السواد بل الماهية لو تحققت لو تحققت في الخارج فتكونها هو وجودها
فيه لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ احدهما دون
الاخر فلا يتم ابطال هذا الرد الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها
عن البارئ يتوقف على صفة حقيقية قائمة بذاته تع مغايرة للقدرة
والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود
المقدور في وقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى
القادر يسمى الخلق والتكوين فحقيقة التكوين كون الذات بحيث تعلقت
قدرته بوجود المقدور في وقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات
خصوصيات الافعال كالترزيق والاحياء والاماتة ونحوها ومرجع
الكل الى التكوين انتهى ملخصا اقول فيه بحث من وجوه الاول
انه يقتضي صحة قولنا الكون تكوين حملا بالمواطاة ولم يسمع ذلك
من احد الثاني ان جعل عين المفعول دون الفاعل تحكم اذ لا شئ
في الخارج غير الفاعل والمفعول يسمى بالتكوين وانه مغاير لهما في المفهوم
فلا بد لجعل عين احدهما بالمعنى المذكور دون الاخر من دليل الثالث
ان ما ذكره انما يدل على ان التكوين والمكون لا يتمايزان في الخارج
وهذا لا يكفي في صحة كون الفعل عين المفعول في الخارج لجواز ان
يكون صدق عدم الامتياز بان يكون التكوين معدوما في الخارج
وزايدا على المكون في نفس الامر على ما صرح به في شرح المواقف
في عينية الوجود مع الماهية بهذا المعنى الرابع انه كما لا بد للاتصاف
بالمكون اسم الفاعل من مبدا الاتصاف كذلك لا بد للاتصاف
بالمكون اسم المفعول من المبدا ايضا ولما لا يصح القدرة باعتبار
تعلقها التاثيري مبدا للاتصاف بالمكون لما ذكرناه كذلك
لا يصح باعتباره مبدا للاتصاف بالمكون والتكوين اذا كان

علي

عين المكون بحسب الذات فلا يصح ان يكون مبدا للاتصاف بمجرد
المغايرة بحسب المفهوم فالاولى في توجيه كلامهم ان يقال ان
مرادهم بالتكوين في قولهم التكوين عين المكون هو اثر التكوين
لانه كثيرا ما يذكر المصدر ويراد به الاثر توضيحه ان اثر المصادر التي هي غير
التكوين والايجاد ليس نفس المفعول بل امور حاصلة في المفعول كالكسر
والقتل والصبغ والقطع ونحوها فان اثرها امور حاصلة في المكسور
والمقتول والمقطوع والمصبوغ بخلاف التكوين فان اثره عين
المكون لا امور حاصلة فيه بناء على ان الوجود عين الموجود
عند الاشعري فللاشارة الى هذه النكتة قالوا التكوين عين
المكون لا امر زائد عليه لكن ح لا يصح قول مشايخنا انه غير المكون
ردا عليهم لان الوجود عين الماهية في الواجب والممكن عند
مشايخنا ايضا على ما سبق نعم يصح على مذهب من ذهب الى
زيادة الوجود على الماهية لانه ح يكون اثر التكوين هو الوجود
لا المكون الموجود نفسه بناء على ان الماهية ليست مجعولة نعم
انهم ان ارادوا بقولهم هذا انه غير المكون بمعنى سلب العينية
فالاحسن ما ذكرناه من قولنا انه ليس عين وان ارادوا الغير
بمعنى الاصطلاح اعني موجودان يمكن انفكاك احدهما من الاخر
ففيه ان الاضافة لا يمكن انفكاكها عن احد المضافين ولو
في التعقل والتكوين عند الخصم من قبيل الاضافة على ما مر وبه اي
بالتكوين الذي اريد به ايجاد المكون وخطاب كن في قوله تع
فيكون عبارة عن سرعة الحصول اختلفوا في ان وجود
الاشياء هل يتعلق بالتكوين الذي او بعبارة او بخطاب كن
او بهما معا فذهب الماتريدي واصحابه الى انه يتعلق بالتكوين

اراد عين المكون منه

لوجود شرط الحمل بالمواطاة وهو الاتحاد في الخارج والتغاير في الذهن منه

وخطاب كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تع وكمال قدرته عليه وليس هناك قول ولا كلام اصلا وانما وجود الاشيا بالتكوين المذكور او كن مجاز عن سهولة ايجاده به بمعنى انه لو كان في قدرة البشر ايجاد الشيء بهذه الكلمة الموجزة اما كان الايجاد عليهم في غاية اليسر فيكون ايجاد العالم على الله تع ايسر من ذلك وقالوا في تفسير قوله تع كن فيكون انه تع لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فكان بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا فاما ان يكون خطابا للمعدوم فيوجد بهذا الخطاب او للموجود حين وجد وكلاهما محال لان اما الاول فلاستحالة الخطاب بالمعدوم القدم تصور فهم الخطاب من المعدوم فيكون عبثا واما الثاني فلاستلزامه تحصيل الحاصل بل انما اراد به بيان انه اذا اراد تكوين شيء وايجاده يكون بسهولة بلا لفظ وتكلم وذهب الاشعري واصحابه الى ان وجود الاشياء متعلق بخطاب كن وانه حقيقة في ايجاده تع بمعنى ان الله تع اجرى عادته في تكوين الاشياء ان يكونها بخطاب كن فاذا اراد شيئا يقول له كن اي احدث فيحدث عقيب تعلق هذا القول لكن مرادهم الكلام الازلي القائم بذاته تع لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر فيتسلسل ولانه يستحيل قيام الحادث بذاته تع فان قيل ان تعلق به هذا الخطاب اما معدوم او موجود وكلاهما محالان كما تقدم اجيب بانه معدوم وتوقف خطاب التكوين على فهم المخاطب ممنوع وانما يتوقف عليه الخطاب التكليفي بل توقفه ممنوع ايضا اذ يجوز ان يتعلق الخطاب التكليفي في الازل بالمعدوم على معنى ان

الشخص

الشخص الذي سيوجد مامور بالصلوة مثلا وقت وجوده وقيل ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب يفهم وهذا القول منهم بناء على اصلهم ان التكوين ليس صفة حقيقية عندهم بل امر اعتباري وعين المكون فلا يصح ان يتعلق به وجود الاشياء فانه تم بهذا ان ذلك والا فلا وقال فخر الاسلام ان وجود العالم بصفة التكوين وخطاب كن معا واعترض عليه بان الوجود اما ان يتعلق بكل من التكوين والخطاب مستقلا اولا فعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل وعلى الثاني يلزم ان يكون الباري تع مفتقرا في ايجاده الى الغير وذلك من امارة النقص واجيب بانا لا نسلم لزوم افتقاره الى الغير كيف وان مراده بالامر ههنا هو الكلام الازلي القائم بذاته تع وهو من صفاته القديمة وليست غيره واعلم انهم اختلفوا في ان المعدوم هل هو مكلف في الازل ام لا فقال عامة الاشاعرة انه مكلف بالمعنى الذي ذكرناه والا لم يكن التكليف ازليا واللازم باطل لامتناع قيام الحوادث بذاته تع وقالت المعتزلة وبعض اصحابنا انه ليس بمكلف واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الصبي والمجنون ليسا بمكلفين لعدم اهليتهما فالمعدوم اجدر والجواب عنه ليس المراد بتكليف المعدوم طلب اتيان المامور به حال العدم لانه محال بل المراد التكليف بالمعنى الذي ذكرناه الثاني انه لو كان مكلفا في الازل لزم ان يوجد امر ونهي في الازل من غير متعلق موجود في الازل وهو محال والجواب لا نسلم انه محال لجواز ان يتعلق بالمعدوم في الازل باعتبار وجوده العلمي وهو المراد بتكليف المعدوم في الازل الثالث انه لو كان مكلفا في الازل

لزم تعدد كلام الله تع في الازل لانه عبارة عن الامر والنهي والخبر
وذلك متعدد وقد اتفقوا ان كلام الله تع واحد في الازل
كعلمه تع في الازل والجواب لانم لزوم التعدد في الازل بل واحد
والتعدد انما يعرض فيما لا يزال باعتبار المتعلق اعني المامور والمنهي
عنه والمخبر عنه كالعلم واحد في الازل متعدد باعتبار متعلقه ثم
لما ذكر الصفات المتفق عليها اراد ان يذكر صفات اخر اختلف
فيها فقال الادراك والقدم والبقاء ليست صفة حقيقية
زائدة على ذاته اما الادراك فلانه عبارة عن علمه تع خلافا
للاشاعرة فانهم قالوا انه صفة مغايرة للعلم متمكن بادراك
الشم والذوق واللمس ولانه كمال وضده نقص يجب تنزيه الله تع عنه
فوجب اتصافه بتلك الادراكات زائدا على العلم لكن
على ما يليق به من نفي الاتصال بالاجسام ونفي اللذات والالام ولهذا
اتفقوا على ان اطلاق لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح عليه تع
واتصافه بها لكونها من خواص الاجسام ولم يرد بها النقل وذهب
الماتريدية واكثر المتكلمين الى نفيه وارجاعه الى العلم لان صفاته
تع انما يعرف بالسمع وبدلالة افعاله عليه بحيث لو لم يكن تلك
الصفة لم يمكن ان يكون فعل وتلك الادراكات ليست كذلك
لان افعاله لا يتوقف عليها الاحاطة علمه ولم يرد بها السمع ايضا واما
القدم فلانه عبارة عن عدم بداية الوجود وعندنا غير راجع الى السلبي
خلافا لكثير من الاشاعرة فانهم قالوا انه صفة زائدة مثل العلم وغيره
قلنا لو كان كذلك لزم ان يكون للقدم قدم والا لكان حادثا
مسبوقا بالعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك
موصوفها عنها فاذا كان مسبوقا بالعدم كان الموصوف ايضا

كذلك

كذلك فيلزم حدوث القديم وذلك باطل فيكون لذلك القدم
قدم فيتسلسل القدماء واما البقاء فهو عبارة عن عدم انتهاء الوجود
عندنا خلافا للاشعري واكثر اصحابه فانهم قالوا انه صفة زائدة على
ذاته كالعلم وغيره مستدلين بانه تع باقي فلا بد له من البقاء كما في العالم
والقادر لانه ليس من السلوب والاضافات وليس عبارة عن الوجود
بل هو زائد عليه لان الوجود يتحقق في ان الحدوث دون البقاء
ويتجدد بعده قلنا لانم ان تجدد الاتصاف بصفة يقتضي كونها
وجودية كتجدد معية الباري مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدميات
ايضا فيجوز ان يتصف بالبقاء بمعنى عدم انتهاء الوجود والاتصاف
بالبقاء بهذا المعنى كاف في اشتقاق الباقي منه ولان ما ذكرتم منقوض
بالحدوث لانه زائد بعد ان كان ان الحدوث كما ان البقاء حصل
بعد ان لم يكن فلو دل ما ذكرتم في البقاء على كونه وجوديا لكان
الحدوث ايضا كذلك لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم
في الدلالة على الوجود في الحق فيلزم التسلسل في الحدوثات الوجودية
ضرورة ان الحدوث حادث وهم معترفون بان الحدوث ليس امرا زائدا
واحتج اصحابنا بوجوه احدها انه لا يعقل من البقاء الا استمرار الوجود
ولا معنى له سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها
ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب
الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باقي لذاته ضرورة ان ما
بالذات لا يزول ابدا وثالثها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة
على الذات قائمة به لكانت باقية فان كان لها بقاء نقل الكلام
اليه فيتسلسل البقاآت وايضا يلزم قيام المعنى بهما بالمعنى
وهما باطلان وان لم يكن لها بقاء لكان كما لم بلا علم وهو باطل

فان قيل هو باق ببقاء هو نفسه فلا يتسلسل قلنا فيجوز ان يكون
ذات البارى باقيا ببقاء هو نفسه وعالما بعلم هو نفسه فلا يثبت
زيادة الصفات اصلا فان قيل ان كون بقاء ذات البارى او علمه
او قدرته نفسه فانه محال لما مر فى بحث الصفات بخلاف كون بقاء البقاء
نفس البقاء اولم يثبت محاليته بعد فيجوز ان يكون نفسه كوجود
الوجود قلنا لكل ببقاء سائر الصفات فانها باقية مع ان بقاءها
ليس نفسها فيلزم قيام المعنى بالمعنى فان قيل ان العلم وغيره من صفات
البارى تع باق ببقاء هو نفسه على ما وضح الاسناد بانه لما ثبت
قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى بلا بقاء وكونها
باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية
ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون عالما
وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء لها وبقاء
لنفسه ايضا لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه
عالما ولا بقاؤه بقاء للذات حتى يلزم كونها باقيا ببقاء علمه قلنا
يلزم ان يكون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم
وهو باطل اللهم الا ان يقال لا محال كون الشئ عالما بما هو بقاء له
وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء
له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له ولله تع يد لقوله تع يد الله
فوق ايديهم يد الله مغلولة هذا شروع فى بيان المتشابهات
اعلم انهم اختلفوا فى ان الراسخ فى العلم هل يعلم تاويل المتشابهات
فذهب السلف من الصحابة والتابعين وعامة الماتريدية الى انه
لا حظ لاحد فى ذلك وانما الواجب فيه التسليم والتفويض الى الله
تع مع اعتقاد حقية المراد عنده لابتلاء الراسخين وعلى هذا يجب

الوقف على قوله تع الا الله فى قوله تع يعلم تاويله الا الله والراسخون
فى العلم فيكون قوله والراسخون ثناء مبتدا من الله تع بالايمان
والتسليم بان الكل حق من عنده لا عطفا على الله وذهب الاشاعرة
والمعتزلة الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على
قوله والراسخون فى العلم لا ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستئناف
لا للاستيناف لما راوا ان اهل البدع والضلال بعد انقراض
السلف تمسكوا بظواهر المتشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة
من اثبات الجسم والجهة وغيرهما فاضطروا الى الزامهم وابطال مذاهبهم
ودلائلهم فاحتاجوا الى التاويل ولهذا قيل مذهب السلف اسلم
ومذهب الخلف احكم والمراد بالتاويل الذى اختاره الخلف وفوضه
السلف الى علم الله هو التاويل التفصيلى والا فالتاويل الاجمالى مما لا
خلاف فى لزومه بين الفريقين فانه لما لم يمكن حمل النصوص على معا
معانيها الحقيقية من الجسم والجوارح والتحيز والانفعالات الا على
ما سبائن بيانه لمنع البراهين عنها ولم يجز ابطال الاصل بالكلية
مع ورود الشرع المجرد عدم ذكرنا حقيقة الوصف بلا كيف
حملوا على المجاز من الصفات بلا كيفية واعتقدوا ما ورد به
الآيات والاحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها
وان لم يعرف تفاصيلها فيفوض علمها الى الله تع وهذا تاويل
اجمالى كما اشار اليه فى المواقف ووجه لقوله تع ويبقى وجه ربك ونفس
لقوله تع ويحذركم الله نفسه وعين لقوله تجرى باعيننا وجنب
لقوله تع ما فرطت فى جنب الله وقدم لقوله عم فيضع الجبار
قدمه فى النار واصبع لقوله عم ان قلب المؤمن بين اصبعين من
اصابع الرحمن ويمين لقوله تع والسموات مطويات بيمينه وكف .

لقوله عم وضع كفه بين كتفي والاستواء لقوله تع الرحمن على العرش
استوى ونور لقوله تع نور السموات وغضب ورضا وهذه الاشياء
كلها صفة زائدة على ذاته بلا كيف ولا يرجع الى شيء من صفاته ولا
نعلم كيفيتها ولا نعتقد حقيقتها الظاهرة من الجسم والجسمانية والكيفية
الانفعالية بل نعتقد اصلها ونفوض كيفيتها الى الله تع على ما عليه
السلف واما الخلف فقد اولوا اليد بالقدرة وكونها تثنية وجمعا
للدلالة على الكمال والوجه بالوجود والنفس بالذات والعين
بالبصر والجنب بالامر والقدم والاصبع واليمين بالقدرة والاستواء
بالاستيلاء والكف بالتدبير وله اسماء والتسمية بها توقيفية لا خلاف
في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الله تع بحسب كل لغة اذا ورد اذن
الشرع ولا في عدم جوازه اذا ورد منعه واختلفوا فيما اخذ من الصفات
والافعال ولم يرد به اذن ولا منع وكان الله تع موصوفا بمعناه
ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه بل مشعرا بالتعظيم فعند جمهور
اهل السنة لا يجوز للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر
في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل
لا بد من الاستناد الى اذن الشرع وعند المعتزلة والكرامية يجوز واليه
مال القاضي ابو بكر وتوقف امام الحرمين واختلفوا ايضا في اطلاق
ما يرادف الاسماء الواردة في الشرع ولا يوهم نقصا فقيل يجوز لان
الاذن باحد المترادفين اذن بالاخر ما لم يوهم نقصا نحو العارف
ومنعه امام الحرمين بان معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم
شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون
الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وفعل
اللسان فيجري فيها القياس والذي ورد فيه الاذن تسعة وتسعون

في المشهور

في المشهور لما في الصحيحين ان الله تع تسعة وتسعين اسما وليس
فيهما تعيين تلك الاسماء وانما عينها الترمذي الاسم اي اللفظ الدال
على المعنى مطلقا اسما كان او فعلا او حرفا غير التسمية اي وضع
اللفظ للمعنى وغير المسمى اي معنى الذي وضع اللفظ بازائه واما
ما اشتهر عن الاشعري انه اي الاسم قد يكون عين المسمى نحو الله
وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على صفة الفعل
وقد يكون لا هو ولا غيره نحو العليم والقدير مما يدل على صفة ذاتية
ليست عين الذات ولا غيره وما اشتهر ايضا عن الماتريدي
انه عين المسمى مطلقا فالمراد به اي بالاسم هو المدلول اي المعنى الذي
دل عليه الاسم بالوضع لا اللفظ اذ لا نزاع في مغايرة اللفظ
الدال للمدلول المسمى وانما النزاع في المدلول وهو الذات المسمى
من حيث هو كما في اسم الله او مع عارض للذات نحو الخالق
والرازق او ما ليس عينه ولا غيره نحو العليم والقدير فالاشعري
اخذ المدلول اعم من المطابقي والتضمني واعتبر في نحو العلم المطابقي
وفي اسماء الصفات المعاني التضمنية المقصودة بالذات فزعم
ان مدلول الله هو نفس الذات ومدلول نحو الخالق هو الخلق
وهو غير الذات ومدلول نحو العلم هو العلم وهو لا هو ولا غيره
ومشايخ الماتريدية اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول
بان الاسم نفس المسمى مطلقا للقطع بان المدلول المطابقي نفس
المسمى في جميع الاسماء فان المدلول المطابقي للخالق مثلا ذات له
الخلق وهو المسمى بعينه وهكذا فان قيل فعلى هذا لا معنى لهذا
النزاع لانه ان اريد بالاسم هو اللفظ الدال يكون غير المسمى
بالاتفاق وان اريد به المدلول الاعم على ما قاله الاشعري ينقسم الى الاقسام

الثلاثة باتفاق وان اريد به المدلول المطابق فيكون عينه بالاتفاق
فيكون النزاع لفظيا قلنا لا شك في متانة هذا الا ان الاسم
قد يطلق ويراد به مدلوله وقد يراد به لفظه نحو زيد اسم وعلى الاول
قد يراد به نفس ماهية المسمى نحو الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد به
الفرد الخارجي نحو زيد كاتب وجاء انسان ورايت حيوانا فبهذا
الاعتبار وقع الاشتباه المفضي الى الاختلاف فصار محلا للنزاع
واما ما نقل عن بعض الاشاعرة ان التسمية عين الاسم بمعنى اللفظ
فمخالف للعرف واللغة ولا ضرورة في ارتكاب اصطلاح جديد
بل الحق ان التسمية غير الاسم مطلقا واعلم انهم اتفقوا على ان
دلالة الاسما على المسميات والالفاظ على المعاني بالوضع لا بالمناسبة
بينهما ثم اختلفوا في تعيين الواضع فذهب جمهور اهل السنة
الى انه هو الله تع وضعها لمعانيها ثم علمها العباده لكنهم اختلفوا
في طريق التعليم لهم فذهب الاشعري واصحابه الى انه علمها الهم بالوحي
الى ادم عم او بخلق الاصوات في جسم من الاجسام واسماعهم
اياها او بخلق علم ضروري بها في بعضهم والمختار عندهم هو الاول
لانه هو المعتاد ولقوله تع وعلم ادم الاسماء اي الالفاظ الدالة
على معانيها اسما وفعلا او حرفا وقال ابو منصور الماتريدي واصحابه
ان التعليم بطريق خلق الاصوات في جسم غير معتاد وبطريق
علم ضروري غير مراد لان حصول العلم الضروري اما بالبديهة او
بالحواس ومعرفة ادم عم اسماء الاشيا ليس بالبديهة ولا بالحس
والا لعرفها الملائكة ايضا لاستوائهم ادم عم في البديهة والحواس
السليمة وكذا بطريق الوحي غير مراد لان الوحي بنزول الملك
والله تع لم يعلم الاسما للملائكة كلهم قبل ادم عم لقوله تع انبئوني

باسماء

باسماء هؤلاء الا انه مخصص لتخصيص الملائكة بعضهم غير ملائكة
الوحي فطريق التعليم ليس الا الالهام بالقاء المعنى في قلبه بان
اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا اسماع لفظ وهو علم مستدل لا
لاجتماعه مع التوجه واعمال اسباب العلم بخلاف خلق العلم الضروري
فصل رؤية الله تع بالابصار في الاخرة بمعنى الانكشاف
التام الحاصل بحاسة البصر متنزها عن الجهة والمقابلة والمكان
وارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج
من العين بالمرئي على ما هو العادة في رؤية الاجسام لا بمعنى
الانكشاف التام العلمي اذ لا نزاع لاحد في حصول هذا الانكشاف
بل النزاع في الانكشاف التام الحاصل بالبصر فوق الانكشاف
العلمي بدون الجهات المتصورة في رؤية الاجسام فجوزه
اهل السنة ومنعه سائر الفرق قال في شرح الجوهرة قولهم بالابصار
اقتصار على ما هو الة الرؤية عادة والا فالمؤمنون يرون ربهم
في الجنة بجميع اجزائهم البدنية على ما نص عليه القرطبي او بجميع
اجزاء وجهه على ما ذهب اليه البعض جائزة عقلا بمعنى ان العقل
اذا خلي وطبعه لم يحكم بامتناعها ما لم يقم برهان على الامتناع
مع ان الاصل عدم الامتناع فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان
واحتجوا عليه بالنقل والعقل اما النقل وهو مختار ابي منصور
الماتريدي واصحابه فبقوله تع رب ارني انظر اليك قال لن
تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عم سال الرؤية
ولو امتنع لما سالها لانه اما ان يعلم امتناعها او لا
فان علمه فالسؤال به عبث وسفه فلا يليق صدوره عن موسى

ما لحكاية موسى عم

عم وان لم يعلم فالجاهل بما لا يجوز على الله تع لا يكون كليما الثاني
انه تع علق الرؤية على استقرار الجبل واستقراره امر ممكن في نفسه
وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لزم امكان صدق
الملزوم بدون صدق اللازم وهو محال واعترض على الاول بوجوه
الاول ان موسى عم لم يسال الرؤية بل كنى بها عن العلم الضروري
لانه لازم لها والجواب عنه ان الرؤية المطلوبة في قوله ارني
لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه ايضا بمعناه والنظر
وان استعمل بمعنى العلم الا انه اذا وصل بالى فبعيد جدا ولا يعدل عن
عن الظاهر الا بدليل ولا دليل ههنا فوجب حملها على الرؤية لا العلم
الضروري بل نقول حملها عليه ممتنع ههنا والا لزم ان لا يكون
موسى عم عالما بربه مع انه يخاطبه والمخاطب في حكم المشاهد و
ولفوات مطابقة السؤال للجواب لان قوله لن تراني نفي
الرؤية لا العلم الضروري الثاني ان موسى عم انما سأله لقومه ليعلموا
امتناعه فيمتنعوا عن طلبها بقولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها قلنا هذا ايضا خلاف
الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل ولان قومه لو كانوا مؤمنين
مصدقين له كفاهم قوله ان الرؤية ممتنعة فلا يسألوها وان لم
يكونوا مؤمنين لم يصدقوه ايضا في قوله لن تراني اخبارا من الله
تع ولان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب وعلى
التقديرين يكون السؤال عبثا الثالث انه سألها لنفسه وان علم
امتناعها ليتأكد دليل العقل بالنقل قلنا ان العلم لا يقبل
التفاوت لانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه مع ان طلب
زيادته وتأكده وعلى الثاني بان تعليق الرؤية على استقرار الجبل حال

واما حال

اما حال سكونه واما حال حركته وكلاهما محال والمعلق على المحال محال
قلنا انه علقه عليه من حيث هو من غير قيد بحال السكون او
الحركة وهو ممكن اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته
ولان الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة وانما
المحال هو الاستقرار مع الحركة واما العقل وهو مختار الاشعري
واصحابه فانا نرى الجواهر والاعراض فلا بد لصحة الرؤية من علة
مشتركة بينهما فهي اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران
باطلان فتعين الاول وهو مشترك بين الله الواجب وسائر
الممكنات فيصح ان يكون مرئيا ايضا واعترض عليه بوجوه
الاول انا لا نم انا نرى الجواهر والعرض بل المرئي هو العرض
فقط وما يرى من الطول والعرض مرجعهما الى المقدار القائم
بالجسم فيكونان عرضين قلنا ان القول بوجود المقدار
القائم بالجسم مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم من الهيولى
والصورة وانه باطل على ما في محله واذا كان الجسم مركبا من الجواهر
الفردة فمرجع الطول الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص ومرجع
العرض الى الاجزاء المتألفة في سمت آخر فرؤية الطول والعرض
هي رؤية تلك اي اجزاء الجوهرية بعينها فيكون جوهرا لا عرضا
الثاني لا نم احتياج صحة الرؤية الى العلة لانها عبارة عن الامكان
والامكان عدمي فلا يحتاج الى العلة قلنا المراد بعلة صحة الرؤية
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك في احتياجها
الى المتعلق والمتعلق لا بد ان يكون موجودا لان الرؤية من
الاعراض الموجودة في الخارج وبذلك اندفع ما قيل لا نم ان
الحدوث لا يصلح علة لصحة الرؤية فان الصحة عدمية فجاز ان يكون

علتها عدمية ايضا وما قيل ايضا لانم ان علة انا الصحة اذا كانت
موجودة في الواجب كانت الصحة ايضا ثابتة فيه لجواز ان يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا وذلك لان العدم لا يصلح
متعلقا لشي اصلا للروية ولا لصحتها ولان متعلقها ليس خصوصية
الجوهر او خصوصية العرض بل هوية مشتركة بينهما وبين الواجب
فلا يتصور هناك اشتراط شي معين ولا تقييد بارتفاع مانع
واجبة نقلا لما ورد من الدليل السمعي بايجاب روية المؤمن ربه
في الاخرة اما الايات فكثيرة منها قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة واما الحديث فنحو ما رواه البخاري وغيره انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر واما الاجماع فلان الامة اجمعوا قبل ظهور المخالفين
على وقوع الروية وعلى كون الاية والحديث محمولين على ظاهرهما
ومثل هذا الاجماع يفيد اليقين واحتج المخالفون بان الروية
مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت
مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب وكل ذلك محال
في حقه تع فكذا الروية المشروطة بها قلنا هذا قياس مع الفارق
فيكون فاسدا وبقوله تع لا تدركه الابصار قلنا اولا لا نسلم كون
اللام في الابصار للاستغراق ولو سلم ذلك فلا نسلم انه لعموم
السلب لم لا يجوز ان يكون لاستيعاب المجموع من حيث المجموع
فيكون السلب مسلطا على المجموع من حيث المجموع فيكون رفعا
للايجاب الكلي لا سلبا كليا ولو سلم انه لعموم السلب لكن
لا نسلم انه لسلب الاحاد لم لا يجوز ان يكون سلب المجموع
لان استغراق الجمع لاستيعاب المجموع لا لاستيعاب الاحاد
ولذا قالوا ان معنى قولنا جاءني الرجال جاءني كل جمع جمع من جموع

لانه قياس الغائب على الشاهد

الرجال

الرجال وهذا لا ينافي خروج واحد واثنين من الحكم فالمعنى
لا تدركه كل جمع من جموع الابصار فلا ينافي روية واحد واثنين
من احاد الابصار ولو سلم انه لاستيعاب الاحاد مثل استغراق
المفرد لاضمحلال معنى الجمعية باللام ومثلا يلزم التكرار في معنى الجمع
المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج في مفهوم الجمع
المستغرق بنفسها وجزء من الاربعة وما فوقها فيندرج فيه ايضا
في ضمن الاربعة وما فوقها فيلزم التكرار فلا نسلم ان الادراك عبارة
عن الروية مطلقا لم لا يجوز ان يكون عبارة عن الروية على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي ولو سلم ذلك فلا نسلم دلالته على عموم
الاوقات والاحوال وثانيا ان هذا دليل لنا لا علينا لان الروية
لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بنفي الروية
منه لامتناعها فيه وانما التمدح في ان يمكن رويته ولا يرى للتمنع
بعظمة الكبرياء ولهم ان يقولوا ان عدم تمدح المعدوم ليس لامتناع
رويته بل لاشتماله على معدن كل نقص اعني العدم كيف وقد ورد
التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما في القران وقيل
الملائكة كذلك ذهب بعض الاشاعرة الى انهم لا يرون الله تع
في الاخرة واستدلوا عليه بهذه الاية بانها عامة خص منها المؤمنون
فبقيت على عمومها في غيرهم والحق انهم يرون على ما نص
عليه الاشعري واكثر اصحابنا وكذا الخلاف في مؤمن الجن واما
مؤمنات هذه الامة ففيها ثلاث مذاهب احدها انهن لا يرونه
لقصرهن في الخيام والثاني يرونه كالمؤمنين والثالث
يرونه في الاعياد واما الكافر والمنافق فلا يرونه بالاتفاق
واما في الدنيا حالة اليقظة فلا نقل فيه اصلا حتى قال الهيثم

ان من ادعى انه راى ربه يقظة بعين البصر فهو كافر واختلف
الصحابة في حق نبينا عم فقال بعضهم انها وقعت له يقظة ليلة
الاسرا بلا جهة وبعضهم منعه والاكثر على الاول واختلف في المنام
استحاله الامام ابو منصور الماتريدي واكثر اصحابه متمسكين بان
المرئي في المنام مثال وهو محال على الله تع وجوزه اكثر الاشاعرة
حتى ادعى القاضي عياض منهم الاتفاق على الجواز وقال الامام
والحق انه لا مانع منه متمسكين بان ما يقع في الاخرة من المشاهدة
جاز ان يقع في المنام ايضا وقال فخر الدين قاضيخان ان السكوت فيه
احسن قلت بل هو الحق اذ لا قاطع من الطرفين والمسئلة ليست
من العمليات التي يكتفى فيها بالظن بل من المعتقدات التي يطلب فيها
القطع وما روي عن الامام احمد وغيره من انهم راوا ربهم في المنام مرات
كثيرة فليس بثابت منهم واعلم انهم اختلفوا في حقيقة الرؤيا
فقال الجمهور اهل السنة انها ادراك يخلقه الله تع في قلب النائم
كما يخلقه في قلب اليقظان ويجعله علامة على امور يخلقه او قد
خلقه ونقرب منه ما قاله ابو منصور الماتريدي والقرطبي ان الله
تع ملكا موكلا يعرض الرؤيا على المحل المدرك من النائم فيمثل له
صور المحسوسة بجعل تارة تلك الصور المحسوسة امثلا موافقة لما تقع في
الوجود فتكون صادقة وتارة يكون امثلة لمعاني غير محسوسة فيكون
كاذبة وذلك لانه يجوز ان يكون مراد الجمهور خلق الادراك
في قلب النائم بواسطة الملك وقالت المعتزلة وكثير من الاشاعرة
ان الرؤيا خيال باطل اما المعتزلة فلزعمهم ان الادراك شروط
بالمقابلة وانبعاث الشعاع وتوسط الهوا الى غير ذلك من
الشروط عندهم وهذه الشروط كلها مفقودة حالة النوم

لان كل ما ذكره الطرفان من التمسك لا يفيد القطع لما فيه من الاحتمال فتتامل
منه

وقال الحكماء الرؤيا ارتسام الصورة المتجردة من المتخيلة الى الحس المشترك منها الصادقة
وهي ان يكون باتصال النفس الناطقة
بعالم المجردات عند فراغها من تدبير البدن
حالة النوم ادنى فراغ فتدرك صور الاشياء
على ما هي عليه ومنها الكاذبة وهي ان تكون
ما تراه النائم غير ما يراه في اليقظة
منه

فلا ادراك

فلا ادراك له اصلا فيكون خيالا محضا واما الاشاعرة
فلانهم وان لم يشترطوا تلك الشروط الا انهم قالوا النوم
يضاد الادراك فلا يجامعه اصلا قلنا لا نسلم ان الادراك
مشروط بتلك الشروط ولو سلم فهي شروط عادية يجوز التخلف
عنها وان النوم انما يضاد لما في محله من الادراك لا لما لا يكون
في محله فالجزء المذكور كذلك المدرك من النائم لا يحله النوم فلم يجتمع
الادراك والنوم في محل واحد والحاصل ان النوم يضاد ادراك
النفس الناطقة والروح الانسانية بواسطة العقل والحواس
فلا يجامعه وادراك النائم ليس بالنفس الناطقة والروح مو
بواسطة العقل والحواس كيف وان الله تع يقبضها عن بدن
النائم وقت النوم ثم يرسلها اليه عند اليقظة على ما صرح به
في تفسير قوله تع الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت
في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى
الى اجل مسمى وكذا صرحوا في شرح قوله عم ان الله قبض ارواحكم
حين شاء وردها عليكم حين شاء لا حين ناموا واستيقظوا
رواه البخاري فلم يبق للنائم نفس ولا روح ولا عقل ولا حس
يدرك حتى يدرك بها بل انما يدرك بجزء مدرك من قلبه
لا يعرضه النوم اصلا فلا تضاد ولا تضاد بين النوم وادراك
النائم وهذا هو المراد بما في التعديل من ان الرؤيا نوع مشاهد
للروح غير ادراك العقل والحواس هذا وقد ورد في الاحاديث
الصحاح ان الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءا من النبوة
وهو عام للانبياء وغيرهم لعدم المخصص بهم فالقول بانه
خيال باطل تامل فان قيل اذا قبض النفس والروح يكون

وجه التامل اشارة الى ما اجاب به
في الحاشية السعدية من عمشواة يوسف
من ان مرادهم ان كون ما يتخيله النائم
ادراكا بالبصر رؤية وكونه ما يتخيله ادراكه
بالسمع سمعا باطل فلا ينافي حقيقته مع
كونه امارة لبعض الاشياء ورسائل
منه

ميتا لانا لما اجيب بان الموت انقباض النفس والروح عن ظاهر
البدن وباطنه والنوم انقباضه عن ظاهر البدن فقط وقيل
الموت عبارة عن مفارقة النفس الحيوانية التي هي مدار الحيوان
والنوم عبارة عن مفارقة النفس المميزة التي هي مدار التمييز والادراك
ولا يلزم من مفارقة المميزة حين تمام مفارقة الحيوانية وروي
عن علي رضي الله عنه انه يخرج الروح عن البدن في النوم ويبقى
شعاعه في الجسد فبذلك يرى الرؤيا فاذا انتبه من النوم عاد الروح
الى جسده باسرع من لحظة ومنه قالوا ان ارواح الاموات والاحيا
تلتقي في المنام فتتعارف ما شاء الله تع فاذا اراد الرجوع الى جسدها
امسك ارواح الاموات وارسل ارواح الاحياء ومراده
بالروح هو النفس المميزة لا الحيوانية واختلف ايضا في جواز العلم
بحقيقته تع منعه الحكماء وبعض الاشاعرة كالغزالي وامام الحرمين
مستدلين بان المعقول اما بالبديهة وذاته تع ليست بديهية او
بالنظر وهو اما بالرسم فلا يفيد الكنه او بالحد فيقتضي التركيب وهو
محال في حقه تع ومال اليه اكثر الصوفية فانهم قالوا ان جلال ذاته تع وكذا
جلال جماله يمنعنا عن المعرفة به تع والاطلاع على ذاته لان جلال ذاته صفة
قائمة بذاته تع ولا مدخل فيه لغيره اصلا وهو عبارة عن الحضرة التي يرى
الله تع نفسه فيها بما هو عليه ولو كان لنا مدخل فيه لاحطنا علما بالله تع
وبما عنده وهو محال واما جلال جماله فهو عبارة عن علو جماله وعزته
عنا اذا تجلى لنا في جماله فجلاله هذا يمنعنا ايضا عن معرفة حقيقته وجماله
عبارة عن حضرة الذات التي منها تجلى لعباده وباعتبارها صحت المعرفة له
وصار العبد اهلا للعبادية ولذلك قالوا جماله في كل الخلايق
ظاهر وجلاله ساتر وجوزه جمهور المتكلمين مستدلين بان المدرك

بالكنه ليس بمنحصر في البديهة والحد لجواز ان يخلق الله تع علما ضروريا
بكنه ذاته في شخص من الاشخاص بلا سابقة نظر اصلا على انا
نقول ان الرسم وان لم يقع افادته الكنه لكنه لا يمتنع ان يفيده
بل يجوز وفي وقوعه ايضا ذهب جمهور الماتريدية الى انه غير
واقع في الدنيا لان المعلوم منه اما عرض عام كالوجود او سلوب
كالوجوب والعدم او اضافات ككونه خالقا للعالم او صفات
ذاتية كالعلم والقدرة ولا شك ان العلم بهذه الاشيا لا يوجب
العلم بكنه حقيقته والواجب على المكلف هو التصديق بوجوده
ووحدته وغيرهما من الاحوال والصفات لا معرفته وذهب
اكثر الاشاعرة الى وقوعه مستدلين بانه لو لم يكن ذاته معلوما
لامتنع الحكم عليها بانها غير معلومة وباتصافه بالصفات ايضا
قلنا ان التصديق لا يتوقف على تصور الطرفين بالكنه بل
يكفيه العلم بالوجه واختلفوا في وقوع العلم بكنهه في الآخرة ايضا
قيل يقع فيها بسبب الرؤية والاصح انه لا يقع لان الرؤية لا يفيد
الكنه بل انما يفيد الانكشاف ظاهر المرئي فلا يلزم افادة الكنه ولذا
قال محققوا الصوفية انه تعالى يتجلى لعباده في الآخرة في جماله لكن جلال
جماله يمنعنا عن معرفة حقيقته كما يمنع جلاله المطلق وقد يقال
ان رؤية الله تع في الآخرة ليس مثل رؤيتنا سائر المرئيات
في الدنيا فيجوز ان يفيد الكنه في الآخرة هذا في التصور المتعلق
بحقيقته تع واما التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته فواجب
بالاتفاق لكن الاشاعرة قالوا شرعا والماتريدية عقلا بناء
على الخلاف الآتي في مسئلة الحسن والقبح العقليين وكذا النظر لهذا
التصديق واجب شرعا عند الاشاعرة وعقلا عند الماتريدية

واختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقيل هو التصديق المذكور
وقيل النظر للتصديق وقيل هو الجزء الاول من النظر **فصل**
الاحوال ثابتة صدر البحث بها لتوقف اثبات المقصود
وهو الاختيار الجزئي عليها والمراد بها الامور الاعتبارية
التي يسميها الحكماء معقولات ثانية جعلها بعض المتكلمين
لا موجودة ولا معدومة وسموها احوالا واختاره الماتريدية
وبعضهم انكروها وقالوا المفهوم ان كان له تحقق فموجود
والا فمعدوم لا واسطة بينهما والمثبتون قالوا المعلوم على
قسمين قسم ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققه
وجودا وارتفاعه عدما وقسم ما ليس شانه ذلك كالامور الاعتبارية
فسموا احوالا والتحقيق انه لا نزاع بينهم في الحقيقة لان المنكرين
جعلوا العدم عبارة عن سلب الوجود بمعنى تقابل الايجاب
والسلب فلا حال عندهم لان الامور الاعتبارية مسلوب عنه
الوجود فيكون معدومة والمثبتين جعلوا العدم عبارة
عن عدم الوجود عما من شانه ان يكون موجودا بالوجود
الخارجي بمعنى تقابل العدم والملكة والامور الاعتبارية ليست
من شانها الوجود الخارجي فالحال ثابت عندهم وللعباد
افعال اختيارية والله تعالى خالقها طاعة او معصية ايمانا او كفرا
واعلم انه لا خلاف في ان المؤثر في افعالهم الاضطرارية قدرة الله تعالى
واختلفوا في افعالهم الاختيارية فقالت الجبرية ان المؤثر
فيها قدرة الله تعالى بلا قدرة من العبد اصلا واستدلوا عليه بان قدرة
العبد لو كانت مؤثرة في فعله لزم اجتماع المؤثرين على معلول
واحد لشمول قدرته تعالى ولكان العبد عالما بتفاصيل افعاله وكلاهما

باطلان

باطلان وقالت المعتزلة ان المؤثر فيها قدرة العبد فقط بلا ايجاب
منه كما قاله الحكماء واستدلوا عليه بالتفرقة بين حركتي المرتعش والمختار
وبانه لو لم يكن مؤثرا مستقلا في فعله لبطل التكاليف واستحقاق
المدح والذم والثواب في العقاب وبان من الافعال ما هو قبيح
فلا يجوز على الله تعالى صدوره فيكون من العبد وقال الاستاد
ان المؤثر فيها مجموع القدرتين على ان يؤثرا في اصل الفعل
واستدل عليه بان قدرة الله تعالى شاملة والفرق بين حركتي المختار
والمرتعش ضروري وليس الفرق لمجرد مقارنة القدرة بالمقدور
بل لتاثيرها فيه فيكون الفعل بهما معا وقال الاشعري واصحابه
ان المؤثر فيها قدرة الله تعالى مع مقارنة قدرة العبد بلا تاثير منها
اصلا واستدلوا عليه بان قدرة الله تعالى شاملة والفرق بين حركتي
المختار والمرتعش ضروري فلا بد من مقارنة قدرة في المختار من
غير تاثير منها والا لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وبان فعل
اما لازم الصدور فيكون اضطراريا او جائز الصدور واللاصدور
ح ان لم يتوقف صدوره على مرجح يجب صدوره عنده بل
قد يصدر عنه بلا تجدد امر يكون اتفاقيا وان توقف على
مرجح كذلك فلا يجوز ان يكون ذلك المرجح منه والا لزم التسلسل
في المرجحات وكون العبد موجدا لبعض فعله كما قاله المعتزلة فيكون
من الله تعالى ويجب الفعل عنده لكونه مرجحا تاما فلا يكون العبد مختارا
مستقلا وكذا في الاتفاقي اذ الاضطراري والاتفاقي لا يكون
باختيار العبد وتاثير قدرته وقال القاضي الباقلاني واختاره
جمهور الماتريدية ان المؤثر فيها قدرة الله تعالى مع قدرة العبد
ولكن قدرة الله تعالى مؤثر في اصل الفعل وقدرة العبد في صفته

او يجب صدوره عنده
صح

بمعنى ان لقدرة العبد مدخلا في جعل فعله طاعة او معصية لا بمعنى
انه مؤثر مستقل كما قاله المعتزلة فهذا هو القول بالتوسط
بين الجبر والقدر وهو الحق على ما سبق والجواب عن الجبر من وجهين
احدهما ان ما ذكروه من الامرين انما يقوم حجة على المعتزلة
القائلين بتأثير القدرة بالاستقلال لا علينا ولا على الاشعري
وثانيهما انه باطل لضرورة التفرقة بين حركتي المرتعش والمختار
وللزوم بطلان التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
لان فعل العبد عندهم بمنزلة حركة الجماد ولا يرد هذا على الاشعري لجواز
ان يكون التكليف عنده داعيا لاختيار الفعل وصرف القدرة
اليه فيخلقه الله تع عقيبه وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على
الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية فقيل لا محيص عن الجبر بعد تقييم
علمه تع وارادته لانهما اما ان يتعلقا بوجود فعل العبد فيجب
لامتناع انقلاب علمه جهلا او بعدمه فيمتنع لامتناع تخلف
مراده عن ارادته ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا
لا نم ان لعلمه وارادته تع مدخلا في جعل متعلقهما واجبا او ممتنعا
لان العلم تابع للمعلوم لكونه ظلاله وحكاية عنه والارادة
تابعة للعلم التابع للمعلوم لانه انما يريد على وجه علمه والمعلوم
فيما نحن فيه هو الفعل الاختياري او الترك الاختياري لانه
يعلم ان العبد الفلاني يترك فعلا فلانيا باختياره فلا يكون
واجبا بتعلق علمه وارادته ولا ممتنعا كيف لا ولو كان فعل العبد
واجبا او ممتنعا بتعلقهما لكان فعله تع واجبا او ممتنعا
ايضا بتعلق علمه وارادته به ايضا لان ما علم الله تع وجوده
واراده من فعله في الازل يجب وما علم واراد عدمه فيه يمتنع

فيلزم

فيلزم ان يكون الله تع موجبا في فعله لا مختارا مع انه مختار
اتفاقا فلا مدخل لشيء من علمه وارادته تع في جعل متعلقهما
واجبا او ممتنعا فلا جبر من جهتهما فان قيل معنى الاختيار
هو الملكة التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها لان
بعد تعلق الارادة القديمة لاحد الطرفين يجب ذلك الطرف
ولا تمكن لارادة ضده وهو وهذا المعنى متحقق في ذاته تع بالنسبة
الى ارادته لانه تمكن في الازل ان يتعلق ارادته بكل من الطرفين
على البدل وان لم يتمكن بعد تعلقها وكذا متحقق بالنسبة الى علمه
لا يوجب شيئا قبل تعلق ارادته لان تعلقهما ازلي ولا يتصور
القبلية والبعدية في الازل والازلي حتى يتصور الوجوب
بتعلق العلم قبل تعلق ارادته فلا يتصور الايجاب في ذاته تع
اصلا بخلاف ارادة العبد فان تعلقها حادثة بعد تعلق علمه
وارادته تع فيتحقق الوجوب في فعله قبل تعلق ارادته به فلا تمكن
من الطرفين حال تعلق ارادته فلم يوجد فيه معنى الاختيار
وكان مجبورا في فعله والحاصل ان علمه تع وارادته وان لم يوجب
الجبر في حقه لكن يوجبه في العبد قلنا انه تع يعلم ويريد
في الازل ان العبد يفعل باختياره يعني ان علمه وارادته يتعلق
بفعل العبد باختياره فلا يكون واجبا فان قيل فح يكون
فعله الاختياري واجبا قلنا الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار بل يحققه فان قيل ننقل الكلام الى اختياره بانه تع
يعلم ويريد في الازل اختياره لفعله فيجب فيلزم الجبر في اختياره
وان لم يلزم في فعله قلنا هذا مذهب الاشعري القائل بان العبد مختار
في فعله مضطر في اختياره لا هو جبر متوسط ولسنا في صدد ابطاله

ههنا بل في صدد ابطال الجبر المحض ويكفينا فيه اثبات الاختيار في
فعله سواء كان مجبورا في اختياره اولا وسيما الا ابطال مذهب
الاشعري والجواب عن المعتزلي من وجوده الاول ان ذكروه اولا
انما يقوم حجة على الجبرية النافين لقدرة العبد اصلا لا علينا
ولا على الاشعري والثاني لانم ان قدرة العبد لو لم تكن مؤثرة
لزم بطلان الامور المذكورة لان مدارها على القدرة والاكتساب
لا على تاثير القدرة فلا يقوم حجة علينا ايضا لانا قائلون بالقدرة
والاكتساب انما يقوم على الجبرية وكذا في الافعال وجهها على
الاكتساب والمحلية لا على الخلق والتاثير والثالث ان القول
بتاثير قدرة العبد لا يخلو اما ان يستلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي او تخصيص قدرة الله ببعض الممكنات
وقد ثبت عمومها والجواب عن الاستاد بوجهين احدهما
انه ان اراد ان كلا من القدرتين مستقل في التاثير على
ما هو الفرض يلزم توارد العلتين المستقلتين وان اراد
التاثير بالاشتراك يلزم النقص في قدرة الله تع وثانيهما انا
لانم انه لا فرق بين حركة المرتعش والمختار الا بالتاثير لجواز
الفرق بنفس القدرة في المختار والجواب عن الاشعري من وجوه
الاول ان ما ذكره اولا من لزوم اجتماع المؤثرين انما يرد
على المعتزلة لا علينا والثاني ان ما ذكره ثانيا منقوض
بفعله تع لجريانه فيه بعينه مع تخلف المدعى بان يقال لو كان
الله تع موجدا مستقلا في فعله فلا بد ان تمكن من فعله وتركه
وان يتوقف ترجيح فعله على مرجح يجب الفعل عنده وذلك
المرجح لا يجوز ان يكون منه تع والا لزم التسلسل في المرجحات

فيكون

فيكون من الغير ويجب فعله تع عنده فيلزم ان لا يكون
الباري تع مختارا مستقلا في فعله بل يكون مضطرا مع انه تع
مختارا بالاتفاق وان اجيب عنه بمنع جريان الدليل فيه بان
يقال ان حاصل الدليل هكذا انه ان لم يتمكن من تركه بل كان لازم
الصدور يكون اضطراريا وان تمكن من تركه فان لم يتوقف صدوره
على مرجح يكون اتفاقيا وان توقف على مرجح يجب ان لا يكون ذلك
المرجح من العبد والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر فيلزم التسلسل
في المرجحات فيلزم ان ينتهي الى مرجح قديم وهو ارادته تع قطعا
للتسلسل ويجب الفعل عند ذلك المرجح القديم لكونه مرجحا تاما فلا يكون
العبد مختارا مستقلا في فعله بل مضطرا بخلاف فعل الباري فانه يحتاج
الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك
المرجح القديم وهو ارادته تع لا يحتاج الى مرجح اخر لكونه قديما مستندا
الى ذاته تع بالذات فلا يلزم التسلسل فيكون الباري تع مستقلا في فعله قلنا
في يلزم ان يجب فعله تع عند ارادته القديمة مثل فعل العبد فلا يكون
مختارا مستقلا في فعله فان قيل انه انما يجب بارادته واختياره
فلا يكون مضطرا فيه بل مختارا لان الوجوب بالاختيار يحقق
الاختيار قلنا فكذا فعل العبد يجب بارادته واختياره لانه تع
يريد فعل العبد باختياره فان قيل ان فعل العبد وان وجب باختياره
ايضا الا انه لاحتياجه الى الارادة القديمة قطعا للتسلسل لا يكون
مستقلا فيه بخلاف الباري تع لانه مستقل في فعله لعدم احتياجه
الى مرجح من الغير قلنا انه تع وان لم يحتج في فعله الى مرجح اخر الا ان
ارادته مستندة الى ذاته بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار فاذا
وجب الفعل بما ليس باختياره بطريق الايجاب والاضطرار

وفيه نظر بعد لان صدور ارادته تع عن ذاته بالايجاب لاينافي
كونه فاعلا مختارا في فعله والثالث انا سلمنا ان صدور الفعل
من العبد يتوقف على مرجح يجب عنده لكن لانم ان ذلك المرجح
لايجوز ان يكون من العبد لجواز ان يكون اختياره الجازم وارادته
القاطعة مرجحا وقولكم ننقل الكلام الى ذلك المرجح فان احتاج
في صدوره من العبد الى مرجح اخر يلزم التس والا يلزم الترجيح بلا مرجح
قلنا نختار الشق الاول اولا ونمنع لزوم التس لجواز ان يكون
اختيار الاختيار عينه وعلى تقدير لزومه نمنع بطلانه لان الاختيار
ليس من الامور الموجودة في الخارج بل من الامور الاعتبارية اللا
اللاموجودة واللامعدومة والتس في امثاله جائز كما بيناه ونختار
الشق الثاني ثانيا ونمنع بطلان اللازم لان المحال هو الترجح بلا مرجح
وذلك الممكن ليس بلازم ههنا لان الاختيار ليس بموجود في الخارج
فيجوز للفاعل المختار ان يختار الوقوع مع تساوي الاختيار
عنده بلا مرجح موجب لاختياره وقوع الفعل كما في قدحي
العطشان اذ لايلزم منه وجود الممكن بلا موجود لعدم الوجود
وفيه فان قيل على كلا التقديرين لا شك ان اختيار العبد
وارادته امر ممكن وكل ممكن مستند الى الله تع بالذات فكيف يصح
القول باستناده الى العبد بكل من التقديرين قلنا تلك
القضية الكلية في الممكنات الموجودة والاختيار من الامور
الاعتبارية فليس مما يتعلق به الخلق اذ الخلق يقتضي الوجود
ولا وجود له فليس بمخلوق فيجوز استناده الى العبد اذ المحال
استناد امر موجود الى العبد لا استناد امر اعتباري فان قيل
سلمنا ان الاختيار الجازم للعبد مستند اليه لا الى الله تع لكن

لايلزم منه كون العبد مختارا لان الغرض ان ذلك الاختيار
الجازم هو المرجح الموجب التام لفعله فيجب الفعل عنده قلنا
الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار على ما مر آنفا الرابع ان حاصل
مذهبهم وخلاصة دليلهم ان العبد مختار في فعله مضطر في اختياره
لوجوب استناده الى الارادة القديمة قطعا ولايخفى عليك
ان هذا لايغني من الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر شيئا لان
كون اختياره اضطراريا يستدعي كون فعله ايضا اضطراريا
لان مجرد مقارنة الاختيار الاضطراري للفعل وهو المسمى
بالكسب عندهم لايفيد شيئا من الحق ما لم يثبت لقدرة العبد واختياره
تاثير اما كما اثبته الماتريدية بل ولايفيد شيئا من الحق وان اثبتوا له
تاثيرا ما لم يسندوا الاختيار الى العبد كما اسندوه اليه الماتريدية
لا الى الله تع كما اسنده اليه الاشعري اذا عرفت هذا فلننات
الى بيان ما هو الحق ولا بد لنا من تمهيد اربع مقدمات الاولى ان
لفظي الفعل والمصادر قد يطلق ويراد به المعنى المصدري الذي
يسمى تاثيرا كاحداث الحركة وقد يطلق ويراد به الحاصل بالمصدر
الذي يسمى اثر الفاعل كالحركة القائمة مع المتحرك في الخارج والاول
امر عدمي لا وجود له في الخارج والا يلزم التس في الايقاعات
اذ لو انتهى الى ايقاع قديم يلزم قدم الحادث ضرورة انه لا
يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير وقوع شئ يقع به والثاني
امر موجود في الخارج الثانية ان كل ممكن موجود لا بد له من علة
تامة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها اما ان كل
ممكن موجود لا بد له من علة فقد تقدم بيانه في اوايل المقصد وكذا
بيان كون علة بحيث يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها

لكنا نذكره الان تتميما للفائدة فحاصله مقدمتان الاولى كلما
وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يجب وجوده والثانية
كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده
اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه
لامتناع ارتفاع النقيضين لكن صدق هذه الجزئية باطل
لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من
فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن
عند وجود الجملة ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء
اخر اولا فان توقف لزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة
لبقاء شيء اخر وان لم يتوقف لزم الرجحان بلا مرجح لعدم الممكن
عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده واجب وهو المطلوب
واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت
الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن وهذا باطل لانه لو امكن لما لزم
من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة
اللازم يوجب استحالة الملزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان
اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما
يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه
وهو محال الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود كل ممكن و
يجب وجوده عندها لا بد ان يشتمل على امر لا موجود ولا معدوم
كالايقاع الذي هو امر اضافي وذلك لان جملة ما يتوقف عليه وجود
زيد مثلا لا يمكن ان يكون قديما بتمامها والا لزم قدم زيد الحادث
لما مر في المقدمة الثانية ولا في وقت حدوثه ان كان من تلك

الجملة

الجملة لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه وهذا
خلف وان لم يكن من تلك الجملة كان حدوثه في ذلك الوقت
رجحانا بلا مرجح وكلاهما باطلان ولا ان يكون حادثا بتمامها
والا لزم التسلسل المحال في طرف العلل بل يكون بعضها قديما وبعضها
حادثا ثم ان لم يدخل في تلك الجملة امر لا موجود ولا معدوم
لكانت الجملة اما موجودات محضة او مركبة منهما والكل باطل
اما الاول فلاستلزامه قدم الحادث او انتفا الواجب لوجوب
استناد تلك الموجودات المحضة الى الواجب قطعا للتسلسل فيلزم
احد المحذورين بالضرورة لانه اما ان يدوم بدوام علته فيلزم
قدم الحادث او ينتفي فانتفاؤه ليس الا لانتفاء علته فيلزم
انتفاء الواجب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث الحركات الفلكية المتعاقبة المستندة الى الواجب
من غير ان يكون له بذاته فلا يلزم من انتفائها انتفاء الواجب
لانها غير قار الذات فترتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء
من الموجودات التي يفتقر اليه حتى يلزم منه انتفاء الواجب
لان ما يمتنع بقاؤه لذاته يرتفع لذاته لا لارتفاع شيء اخر
فالجواب عنه ان حركة الفلك لا يوجد الا بوضع بعد وضع
وذلك الوضع ممكن الوجود في نفسه فلو استند الى الواجب
وجوبا يجب بقاؤه ويمتنع زواله فلا يحدث حركة اصلا والحاصل
ان الحركة وان كانت ممتنع البقاء لكن وصفها ممكن البقاء
فلو استند الى الواجب وجوبا فان دام مع دوام الواجب
يمتنع حدوث الحركة وان عدم يلزم انتفاء الواجب واما الثاني
فلان المعدوم المحض لا يصلح علة للموجود وايضا ان وجود زيد مثلا

مثلا متوقف على اجزائه الموجودة بالضرورة فكيف يكون
جملة ما يتوقف عليه وجوده معدوما محضا واما الثالث فلان
علة زيد الحادث مثلا لو كانت مركبة منهما لما كان وجود
جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد مستلزما لوجوده
ضرورة توقفه على تلك المعدومات ايضا لكن اللازم باطل
لما تقرر عندهم انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها
وجود زيد الحادث يوجد زيد من غير توقفه على عدم شيء اصلا
اذ لو توقف عليه ولنفرضه عدم عمرو مثلا فاما ان يتوقف
على عدمه السابق فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة دوام المعلول
بدوام علته التامة والفرض انها قديمة واما على عدمه اللاحق بعد
وجوده فعدمه اللاحق لا يمكن الا بزوال جزء مما يتوقف عليه وجوده
ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة فذلك
الجزء الزائل اما ان يكون موجودا محضا فزال او معدوما محضا
او مركبا منهما والكل باطل اما الاول فلاستلزامه انتفاء
الواجب لان الموجود المحض يجب استناده الى الواجب قطعا
للتسلسل فانتفاؤه لا يكون الا بانتفاء الواجب وهو محال فلا
يتصور زوال عمرو الحادث بزوال الموجود المحض واما الثاني
فلان زوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه وزوال العدم
وجود ولنفرضه وجود بكر فيلزم ان يكون وجود زيد بعد
تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود
بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال المعدوم
الموقوف على وجود بكر وهذا خلاف الفرض لانا فرضنا وجود
جميع ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات واما الثالث

فلما

١٤٠

فلما ذكرناه في الاول والثاني بعينه واذا ثبت بطلان الكل ثبت
دخول امر لا موجود ولا معدوم فان قيل لا نم ثبوت بطلان
الثالث لان ثبوت ما تقرر عندهم من القضية المذكورة لا يستلزم
الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي
يفتقر اليها وجود الحادث من غير ان ينفي توقفه على عدم شيء
وهذا لا يستلزم عدم تركب علته التامة من الموجودات و
المعدومات لجواز ان يتركب عنها ويكون وجود جميع
الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك المعدومات فلا
ينفك عن الموجودات لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم
اجيب بان الدليل الدال على عدم توقف الحادث على عدم
شيء لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر
هو اليها بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات
لتلك المعدومات بان يقال ذلك العدم الذي فرض لازما
لتلك الموجودات ان كان عدما سابقا يكون ازليا فيلزم قدم
زيد الحادث وان كان عدما لاحقا فلا يمكن الا بزوال شيء مما
يتوقف عليه وجود عمرو ضرورة وجوب وجود المعلول
عند وجود علته التامة فذلك الجزء الزائل الى اخر الدليل
فثبت بطلان الكل فعلينا مثل فان قيل ان ما ذكرتم من الدليل
على امتناع كل من الاحتمالات الثلاث على تقدير عدم امر لا موجود
ولا معدوم دال بعينه على امتناع كون علة الحادث امرا داخلا
فيه امر لا موجود ولا معدوم اذ لا واسطة لان المفهوم اما ثابت
فيكون موجودا او غير ثابت فيكون معدوما فالامر الذي قلتم
انه لا موجود ولا معدوم وسموه حالا اما داخل في الموجود واما

داخل في المعدوم فالمركب من ذلك الامر ومن غيره اما ان يكون
موجودا محضا او معدوما محضا او مركبا منهما والكل باطل
بعين ما ذكرتم من الدليل فالجواب لا نم ان دليلنا دال بعينه على
امتناع ذلك لانا نمنع المقدمة القائلة بان الجزء الذي شرط
عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا او معدوما محضا
او مركبا منهما ونقول ان الانحصار في هذه الثلاثة ممنوع
لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لاموجودة ولامعدومة
كالايقاع والاختيار فان جعلتموها داخلة في الموجود
فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب
فيلزم انتفاء الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات
الاختيار الذي من شانه الايقاع في اي وقت شاء من غير
ان يبطل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم
الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوع وان هذه
جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا
يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شي ما حتى
يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو صادق زوال العدم
بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف لان الاضافات التي لا
يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والايقاع والاختيار
وتعلق القدرة كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا
يكون بوجود شي كما اذا تعلقت الارادة بوجود شي ثم
انعدمت بلا استلزام وجود شي الاخر فلما ثبت دليلنا
سالما عن هذا المنع ثبت توقف وجود الحادث على امور
لاموجوده

لاموجودة ولا معدومة وتلك الامور لا يجوز استناده الى
الله تع بطريق الايجاب والا لزم انتفاء الواجب او قدم الحادث
لان المستند الى الواجب بطريق الايجاب لازم له ودوام الملزوم
يستلزم دوام اللازم كما يستلزم انتفاء الملزوم ولا بطريق
الوجوب ايضا وذلك اما ان يكون بطريق النفي بان يفتقر
كل ايقاع الى ايقاع اخر فيلزم الى نهاية وذلك باطل بالبرهان
واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع
بالذات فلا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا باطل
ايضا لان العقل جازم بالمغايرة بين المضاف والمضاف
فيلزم استناده الى الواجب بالاختيار بان يختار حركة
زيد مثلا بغير ان يجب الاختيار بطريق من الطرق الثلاثة
اذ لا يلزم منه رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجوده من غير
موجود ولا ايجاد اذ لا وجود للاختيار حتى يلزم ذلك
وانما يلزم ترجيح المختار احد الطرفين المتساويين وذلك
ليس بمحال الرابع ان الباطل هو الرجحان بلا مرجح وترجيح المرجح
واما ترجيح المختار المتساويين او المرجوح محال بل واقع واستدلوا
عليه بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون
والثاني اما ان يكون بلا مرجح او يكون مع مرجح والثاني اما ان
يكون ترجيح الراجح او احد المتساويين او المرجوح والثلاثة
الاول باطلة فتعين الرابع والخامس اما الاول فلانه لولا ترجيح
اصلا لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد
ترجيح واما الثاني فبديهي غني عن البيان لان الايجاد بلا موجد
غير ممكن واما الثالث فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة

مرجح خارج عن ذاته لاستواد الطرفين بالنسبة الى ذاته فلو جاز
ترجيح الراجح بمعنى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى
هو ثابت قبله فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال
واما ان يثبت رجحان زايد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح
مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة يكون بمرجح اخر فيلزم تسلسل
الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيلزم افتقار الحادث الى
امور غير متناهية وهو باطل فثبت المطلوب وهو ترجيح احد المتساويين
والمرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذاته ومرجوح
نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة
للعدم فايجاد الممكن وترجيح وجوده ترجيح للمساوى نظرا الى ذاته
وترجيح المرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها
ان ترجيح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر والمرجوح على الراجح
فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل فيكون
اختيار المختار احد المتساويين او المرجوح ترجيحا من غير مرجح
وذلك باطل اجيب بان الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار
هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لهما كما ان الايجاب بالذات
لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فلا يقال لمن سلك
احد الطريقين المتساويين لم اخترت هذا الطريق دون ذاك
وكذا لا يقال لمن اختار احد القدحين لم اخترت هذا دون ذاك
اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فاعلم ان الافعال الاختيارية
للعباد بمعنى الحاصل بالمصدر على ما عليه النزاع حاصلة بمجموع قدرة
الله وقدرة العبد بمعنى ان قدرة الله مؤثرة فى اصل الفعل وقدرة
العبد فى وصفه لكن لا بمعنى ما قاله المعتزلة بل بمعنى ان لقدرة العبد

صنعا

صنعا صنعا ما وتاثيرا ما فى جعل فعله طاعة ومعصية وذلك لوجهين
الاول انا نعلم بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا فى بعض
افعاله كحركة المختار دون بعض كحركة المرتعش ونعلم ايضا ذلك
القصد والاختيار لا يكون لا يكفى فى وجود ذلك الفعل اذ قد
لا يقع الفعل مع تحقق القصد والاختيار وساير اسبابه التى من
العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التى من العبد كما فى خوارق
العادات فعلمنا من حصول هذين العلمين يقينا ان فعل العبد
حاصل بخلق الله تعالى واختيار العبد وقصده الجازم بان خلق الله تعالى
عقيب صرف ارادتنا الى طرف الفعل القدرة عليه والفعل معا
بجرى عادته وذلك الصرف هو الذى سميناه عزما مصمما وقصدا
قلبيا وكسبا واختيارا جزئيا وترجيحا ثم ذلك القصد والاختيار
ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس امرا موجودا بل امر اضافى ليس بموجود
ولا معدوم بل حال بينهما ومستند الى ارادة العبد وصادر عنه
بطريق الاختيار بان اختار طرف الوقوع مع تساوى الاختيار
واللااختيار عنده بلا مرجح اذ لا يلزم منه الا ترجيح الفاعل المختار
بدون المرجح وذلك ليس بمحال وانما المحال الترجح بلا مرجح وهذا
غير لازم ههنا او لا وجود للاختيار على انا نقول ان صدوره
من العبد يجوز ان يكون بطريق الايجاب بان يصدر عنه الاختيار
باختيار اخر موجب له ويمتنع لزوم التسلسل لجواز كون اختيار الاختيار
عينه وعلى تقدير لزوم التسلسل تمنع محاليته لكونه فى الامور
الاعتبارية والثانى انا نعلم بالضرورة ان للعبد صنعا ما فى بعض
فعله كما فى حركته الاختيارية وصنعه يجب ان يكون فى امر
لا موجود ولا معدوم داخل فى جملة ما يتوقف عليه تلك الحركة

لا في نفس الحركة التي هي الموجودة في الخارج لان صنعه في الحركة الموجودة
في الخارج اما ان يكون بلا واسطة من العبد اصلا او بواسطة امر
موجود او بواسطة امر معدوم والكل باطل اما الاول فلان
تلك الحركة لكونها من الامور الموجودة في الخارج يجب وجودها
عند تمام علتها لان الامور الموجودة في الخارج لا يوجد في الخارج
ما لم يجب وجودها عن علتها التامة فلا يتصور صنع العبد وتاثيره
الاختياري فيها لان الوجوب ينافي الاختيار والفرض ان الاختيار
للعبد في جملة ما يتوقف عليه حتى يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
في الاختيار واما الثاني فلان ذلك الموجود الذي يكون الصنع
بواسطته يجب وجوده بالموجودات المستندة الى الواجب
فيخرج عن صنع العبد ايضا ضرورة كونه واجبا واما الثالث
فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد
وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود
وذلك الجزء ان كان امرا موجودا كان واجبا للزوم استناده
الى الواجب قطعا للتسلسل فيمتنع ازليته للعبد والا لزم انتفاء الواجب
وان كان امرا معدوما فزوال العدم وجود على ما مر في المقدمة
الثالثة فيكون بواسطة وجود شيء ايضا وهو واجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب لما ذكرناه فيخرج من صنع العبد
فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ٠
وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنعه اثر في امر ما اصلا ولزم منه
بطلان ما ثبت بالضرورة الوجدانية ثم ذلك الامر لا يجوز ان
يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب وجود الفعل عنده اليه

حتى

حتى يلزم ان يكون العبد موجدا لذلك الشيء وحالقا له لان ذلك
الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد
وقدرته وارادته وسلامة الاته فتعين ان ذلك الامر اللاموجود
واللامعدوم الصادر عن العبد على ما ذكرناه امر لا يجب عنده
وجود الاثر وهو الامر هو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله
تعالى عقيبه بجري العادة ولذا قلنا والعبد كاسبها اختلفوا في
معنى الكسب على اقوال وتحقيقه عندنا انه عبارة عن صرف
القدرة الى طرف الفعل وليس بموجود ولا معدوم كما تقدم
وهو شرط عادي لخلق الله تعالى فعل العبد وقدرته علة عادية ومن
ههنا ظهر ان الاحوال ثابتة خلافا للاشاعرة فانهم ينكرون
الاحوال ولهذا قالوا انا مختارون في افعالنا مضطرون في
اختيارنا والكل اي كل من افعال العباد بمعنى الحاصل بالمصدر
اختيارية او اضطرارية خيرا او شرا بخلقه تعالى لعموم علمه وخلقه
اذ لا خالق سواه فان بعض متعدد ذكر في الفتاوى ان من قال الايمان
مخلوق فهو كافر فكيف يصح القول بخلق الايمان قلنا
انه من حيث هو توفيق الله وهدايته مخلوق لان مرجعه
الى التكوين ومن حيث انه تصديق وقبول من العبد مخلوق
لانه من افعال القلب وقضائه فان قيل لو كان الكفر بقضاء
الله لوجب الرضا به اجيب الاول بان الكفر مقتضى لا قضاء
والرضا انما يجب بالقضاء دون المقتضى ورد بان القضاء
صفة الله كما سيأتي ولا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى
بل المراد هو الرضا بالمقتضى بتلك الصفة وهو المقتضى وثانيا
بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس

يكفر ولا استلزام الرضا بالقضاء الرضاء بالمقتضى من
حيث انه مقتضى اقتصر في بعض الكتب على الجواب الاول
وقدره فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الكافر مجبورا في
كفره فلا يصح تكليفه بالايمان قلنا انما علم الله تع منه واراده
خلق وقضى وقدر الكفر باختياره فلا جبر لان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه وتحقيقه ان سوء اختيار العبد سبب لقضائه
الازلي بالكفر وقضاؤه الازلي سبب لوقوع الفعل فلا جبر فان
قيل ان اختيار العبد حادث والقضاء قديم فكيف يكون سببا له
قلنا وجوده في علمه الازلي كاف في السببية واعلم انهم اختلفوا
في تفسير القضاء والقدر فقال في شرح المواقف القضاء هو الارادة
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه وقال الكرماني القضاء
هو الحكم الاجمالي في الازل والقدر هو جزئيات ذلك الحكم وتفا
صيله التي يقع في لايزال وقال القاضي في شرح المصابيح القضاء
هو الارادة الازلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب
خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشيا في اوقاتها وقالوا ليس
مرادهم ان القضاء هو نفس الارادة الازلية بل مرادهم ان لصفة
الارادة الالهية تعلقا قديما بوجود كل شيء في وقته المخصوص
فيما لايزال وتعلقا حادثا في ذلك الوقت وبه يوجد بالفعل
والقضاء هو التعلق القديم والقدر هو التعلق الحادث قلت لعل
مراد الكرماني بالحكم الاجمالي الازلي هو هذا التعلق القديم للارادة
وبالحكم التفصيلي اللايزالي هو هذا التعلق الحادث فلا مخالفة بينهما
واما ما قاله الاصفهاني في شرح الطوالع القضاء عبارة عن وجود
جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة

على

على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان
بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد انتهى فلعله مبني على
مذهب الحكماء ومراده باللوح المحفوظ علم الله تع والا يلزم
قدم اللوح لان القضاء ازلي او يقال ان القضاء عندهم حادث
ويدل عليه قوله على سبيل الابداع ثم اعلم ان القضاء على قسمين
مبرم ومعلق والمعلق عبارة عما قدره في الازل معلقا بفعل
كما قال ان فعل الشيء الفلاني كان كذا وكذا وان لم يفعل لم يكن
كذا وكذا وهذا قد يتطرق اليه المحو والاثبات كما قال تع يمحو الله
ما يشاء ويثبت واما المبرم فهو عبارة عما قدره سبحانه وتع في
الازل من غير ان يعلقه بفعل بحيث لا يتغير بحال ولا يتوقف
على المقتضى عليه ولا المقتضى له ولا يتطرق اليه المحو والاثبات
وارادته لانه قد ثبت عموم قدرته لجميع الممكنات وان الارادة
مخصصة لها ولانه خالق بلا كره لجميع الممكنات فيكون مريدا لها
فان قيل قد تقدم ان القضاء والقدر عبارة عن تعلقي ارادته
فما حاجة الى ذكرها قلنا المقصود هنا ذكر جملة ما يتوقف
خلق افعال العباد عليه والارادة من تلك الجملة فلا يغني غناء
بعضها عن بعض لان عدم الغنا غير معتبر في امثال هذا المقام
قالت المعتزلة انه تع مريد للمامور به من افعال العباد وغير مريد
للمعاصي والكفر بل كاره لهما واستدلوا على الاول بان الامر يستلزم
الارادة قلنا لو كان كذلك لزم تخلف المراد عن الارادة في نحو
ايمان الكافر وطاعة الفاسق وانه نقص ومغلوبية لا يجوز على
الله تع فان قيل ذلك انما يلزم لو كان مرادهم الارادة المجبرة لكن
مرادهم الارادة الغير المجبرة فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع

المراد كالملك اذا اراد من قومه ان يدخلوا داره رغبة لا جبرا فلم يدخلوا
قلنا لا شك ان عدم وقوع هذا المراد نوع نقص فلا اقل من الشناعة
فلا يجوز فان قيل الارادة الغير المجبرة هو الرضا وهو مذهب
اهل السنة لانه لا نقص عندهم في مخالفة الرضا فكذا في مخالفة الارادة
الغير المجبرة قلنا هذا كلام خال عن الفائدة وانما يفيد لو كان الرضا
عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عندهم هو
الارادة مطلقا فالتخلف عن الرضا عندهم يستلزم تخلف الارادة
عن المراد فيلزمهم النقص بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك
الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم من تخلف الرضا تخلف المراد
عن الارادة فانه ان وجد مع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن
وقد لا يجامع كما في كفر الكافر فلا يلزم من تخلف الرضا عن المرضي
نقص وشناعة نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن تخلف
الرضا لا يستلزمه وعلى الثاني من وجوه الاول انه لو كان يريد الها
وقداره بالايمان والطاعة فالامر بخلاف ما يريده سفه قلنا لا نم
انه سفه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع
المامور به بل قد يامره للامتحان هل يطيعه ام لا والثاني لو كان
الكفر مراد الله تع لكان الاتيان به موافقا لمراده فيكون
طاعة وانه باطل قلنا الطاعة موافقة الامر التكليفي لا
موافقة المراد والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكه
عنها في صورة الامتحان الثالث انه لو اراد الكفر وخلاف
مراد اليه ممتنع عندكم لكان الامر بالايمان تكليفا بالمحال قلنا
الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا بالقدرة الكاسبة
عادة اما الاستحالته في نفسه كاجتماع النقيضين او الاستحالة

صدوره

صدوره عن الانسان عادة كالطيران في الهوا واما ما يكون مقدورا
بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه مقدور له بالقدرة الكاسبة
فيصح التكليف به الرابع ان ارادة القبيح قبيح كخلقه قلنا انما
القبيح كسبه لا ارادته وخلقه لان الخالق يرعى في خلقه
الحكمة ثم اختلفوا في جواز اطلاق القول على الله تع بانه مريد
الكفر والفسق فذهب الواقفية الى عدم جوازه كما لا يجوز
اطلاق القول بانه خالق القردة والخنازير والقاذورات
مع كونها مخلوقة له تع وذهب غيرهم وهو مختار الاشعري الى جواز
اطلاق الكل وكتبه في اللوح المحفوظ اي اثباته فيه وهو الذي
سماه الحكماء بالعقل الفعال والايمان والطاعة بامره ورضائه
اي بارادته مع ترك الاعتراض او بترك الاعتراض ومحبته
اي استحماده وفيه اشارة الى ان كلا منهما صفة مغايرة للارادة
خلافا لجمهور الاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا ان الكل بمعنى
واحد قلنا ان الرضاء ارادة لا يعتريه الاعراض او ترك الاعتراض
والمحبة ارادة يتبعه الاستحماد والارادة اعم منهما والكفر
والمعاصي ليس بامره لقوله تع ان الله لا يامر بالفحشاء ورضائه
لقوله تع ولا يرضى لعباده الكفر ومن ثمة قالوا ان الرضا بكفر نفسه
كفر بالاتفاق لانه لا يرتضاه الا استخفافا واستحسانا ما لا يرضاه
الله تع كفر بالاتفاق واما الرضا بكفر غيره فذهب الاشاعرة
الى انه كفر ايضا وقالت الماتريدية انه ليس بكفر ما لم يستحسنه
وهو المدار قال شيخ الاسلام خواهر زاده ان الرضا بكفر غيره
يكون كفرا اذا كان يستجيز الكفر ويستحسنه واما اذا لم يكن
كذلك ولكن رجب الموت على الكفر لمن كان شريرا او موذيا

لانهم اختلفوا في نفس الرضا على معنيين
القولين صح

بطبعه حتى ينتقم الله تع منه لايكون كفرا ومن تامل قوله تع ربنا
اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا الاية يظهر له
ما ادعينا انتهى وذلك لان موسى عم دعا على قومه بطبع
قلوبهم وعدم ايمانهم شدة غضبه عليهم لا لاستحسان الكفر
فان قيل ان موسى عم انما بعث للدعوة الى الايمان فكيف يدعو
بعدم ايمانهم وهو يخل بامر البعثة اجيب بانه عم انما يدعو بهم
بعدم ايمانهم لعلمه بالوحي او بممارسة احوالهم انهم لا يؤمنون
سواء اختيارهم ويدعوهم بالايمان لامكانه عنهم في نفسه بصرف
اختيارهم اياه ومحبته لقوله تع والله لا يحب الفساد فان قلوا
فان الله لا يحب الكافرين اي كفرهم لان الحكم على المشتق يستلزم
الحكم على المشتق منه قال ابن الهمام في المسايرة عن امام الحرمين
ان من حقق لم يكع اي لم يخف عن القول بان المعاصي محبة
ورضائه تع ونقله بعضهم عن ابو الحسن الاشعري لتقارب
الارادة والمحبة والرضاء في المعنى لغة فان من اراد شيا فقد
رضيه واحبه هكذا ذكره ثم قال ان ما قاله امام الحرمين خلاف
كلمة اكثر اهل السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له تع ولا يحبه
ولا يرضاه وان الارادة والمحبة والرضا متغايرة المعنى
لكن هذا القول وان كان مخالفا لاكثر اهل السنة الا انه لا يلزم
قائله به حرز في الاعتقاد لان مناط العقاب مخالفة النهي
وان كان متعلق النهي محبوبا فالكافر يعاقب على كفره وان
كان محبوبا لانه خالف النهي قلت هذا انما يستقيم على قول
الاشعري من ان الفعل امر به فحسن ونهي عنه فقبح لا على قول
الماتريدية من ان الفعل حسن في نفسه فامر به وقبيح فنهي عنه قال
بعضهم

بعضهم ان فسر الرضا بالارادة بمعنى مقابل الكره فالكفر برضاه
وان فسر بترك الاعتراض فليس برضاه بالاتفاق ولا يجب عليه تع
شيء لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عما تركه مخل
بالحكمة او عما قدره الله تع على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان
جائز الترك في نفسه والكل محال في حقه تع اما الاول فلانه هو المالك
المطلق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم في فعله
اصلا بل هو المحمود في كل افعاله واما الثاني فلانه الحاكم المطلق على
الكل وجميع افعاله لا يخلو عن الحكم والمصالح وان لم نعلم تفاصيله
واما الثالث فلانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تع فهو
ينافي ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فقد فات
معنى الوجوب فان قيل قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها يدل على وجوب ابقاء رزق كل دابة قلنا معناه التكفل
والضمان تفضلا ورحمة لا وجوبا ذاتيا وانما اتى بما يدل على الوجوب
تحقيقا لوصوله وبعثا على التوكل فيه من اللطف وهو ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وا
المعتزلة اوجبوه عليه تع مستدلين بان تركه يوجب نقض
غرض التكليف لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيعه الا
باللطف فلو كلف بدونه يكون ناقضا لغرضه من التكليف
وهو محال على الله تع قلنا هذا مبني على ان افعاله تع معللة بالاغراض
على ما هو مذهبهم لكنه باطل عندنا على ما سياتي والاصلح والا
لما كان له منة على عباده واستحقاق شكر في الهداية وافاضة
انواع الخيرات لكونها اداء للواجب عليه تع ولما كان سوال الله
العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرضاء

معنى لان مالم يفعله في حق كل احد منهم مفسدة له يجب على الله تركها
ولما بقي في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب
ولما خلق الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام لان الاصلح بحاله
اما ان يخلق او يموت طفلا او سلب عقله بعد البلوغ فان قيل لا نسلم
ان الاصلح في حقه ذلك بل الاصلح في حقه الوجود والتكليف وا
والتعريض للنعيم المقيم وقد فعل في حقه ذلك قلنا يرد عليه من
مات طفلا بانه لم يفعل في حقه ذلك بل اماته طفلا فان قيل انه
تع قد يعلم في الازل انه لو كبر لكان كافرا فاماته طفلا قلنا
فيرد عليه انه لم لم يمت الكافر البالغ الفقير المبتلى بالالام والاسقام
طفلا حتى لا يكون كافرا وذهبت المعتزلة الى وجوبه مستدلين
بان ترك الاصلح بخل وسفه او جهل وهو محال على الله تع اجيب
بان الاصلح محض حق الله لا يستوجبه احد وقد ثبت ان الله تع
كريم حليم عليم فتركه لا يخل بالحكمة بل عين الحكمة فلا يجب عليه
رعايته فان قيل ان المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضى
الحكمة تركه بدليل قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تع وان
تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس في ذلك
بخارج عن حكمتك قلنا لا نسلم ان في كلام الكشاف دلالة على
ان عدم المغفرة اصلح لهم ووجوبه لجواز ان يكون لاستيجاب
الكفر العقاب عندهم لا لكونه اصلح ولو سلم ان الاصلح في حقهم
عدم المغفرة لكن لا نسلم لزوم ترك الاصلح من ترك لجواز ان يكون
معنى كلام الكشاف ان الاصلح على ذلك التقدير الخ هو المغفرة
فلا يلزم في تركه ترك الاصلح ولو سلم ان المغفرة ليس باصلح على
تقدير المغفرة بل الاصلح على ذلك التقدير ايضا هو عدم المغفرة

لكن

لكن لا يلزم في تجويز ترك الاصلح على ذلك التقدير الخ عدم استحالته
اذ التجويز على التقدير الخ لا ينافي الاستحالة ولو سلم تلك المقامات
فالكلام مع جمهورهم لا مع صاحب الكشاف ولم يفعل شيئا
من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار
ثم اعلم ان مرادهم هو الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى النوع
على ما ذهب اليه الحكماء في نظام العالم بدليل ان الاشعري سال
استاده الجبائي عن ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة
واحدهم في الكفر واحدهم مات صغيرا فقال يثاب الاول و
يعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا يثاب فقال الاشعري
ان قال الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخل
اخي المؤمن فاجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك
لو عشت لكفرت فدخلت النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني
يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي لك فلا ادخل النار فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه فلو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى العالم
لما كان لسؤال الاشعري العارف بمرادهم وجه وكذا جواب
الجبائي على هذا الوجه المفضي الى بهته والقول بان عدم خلقه
او عدم موته طفلا او سلب عقله بعد البلوغ ليس مقدورا له
بين البطلان والثواب على الطاعة اوجبه المعتزلة مستدلين
بان التكليف اما لا لغرض وهو عبث او لغرض عائد الى الله تع وهو
محال او الى العبد اما في الدنيا وهو مشقة او في الاخرة وهو اما اضرار
وهو باطل اتفاقا او الانفع وهو الثواب قلنا انه لا لغرض ولا عبث
ما يخلو عن الحكمة والفائدة لا ما يخلو عن الغرض وافعال الله تع لا تخلو
عن الحكمة والفائدة وان لم يكن معللة بالاغراض والعقاب على المعصية

اوجبه المعتزلة على الكبيرة بلا توبة وحرموا عليه العفو مستدلين
بان الله تع اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف
في وعيده والكذب في خبره وهما محالان على الله تع اجيب بان غايته
عدم وقوع الخلف والكذب ولا يلزم منه الوجوب على الله تع وهو
المدعى لان الدوام لا يستلزم الضرورة ورد بانه يلزم جوازهما وهو
محال على الله تع لان امكان المحال محال فالاوجه في الجواب ان يقال ان
وعيده تع مشروط بقيود وشروط معلومة من النصوص الاخر
كالاصرار وعدم التوبة وعدم عفوه فيكون في قوة الشرطية
فلا يلزم الكذب ولا الخلف وان الغرض منه انشاء الترهيب ؛
ولو سلم انه ليس مشروطا اصلا ولا الغرض منه الترهيب انما يدل
على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تع اذ فرق
بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في
حقه تع ولا يقال انه حرام عليه تع بل الوجوب والحرمة عليه فرع
القدرة على الواجب والحرام وقد يجاب عنه بجواز الخلف في الوعيد
على ما ذهب اليه الاشعري واصحابه والعوض على الالام اذ لا يجب
عليه شيء اصلا وفيه خلاف المعتزلة ايضا ان اثاب المطيع
فبفضله وبمقتضى وعده لانه منجز وعده بالاتفاق لقوله تع
انك لا تخلف الميعاد وما يبدل القول لدي ولان الخلف في الوعد
نقص لا يجوز على الله فان قيل اذا لم يجز الخلف في الوعد يجب عليه تع ثواب
المطيع كما قال المعتزلة قلنا لا يلزم من عدم جواز الخلف الوجوب
عليه اذ غايته عدم وقوع الخلف فيه وهذا ليس عين الوجوب
ولا مستلزما له وان عاقب العاصي فبعدله وبمقتضى وعيده لعدم
جواز الخلف في الوعيد ايضا عند محققي اصحابنا لانه يستلزم الكذب

وتبدل

وتبدل القول على الله وتجويز عدم خلود الكفار في النار وقد
قامت القواطع على خلودهم فان قيل اذا لم يجز الخلف في الوعيد
يجب على الله العقاب على العاصي قلنا لا نم ذلك لما مر انفا في نظيره
ولان وعيده مشروط بعدم التوبة او عدم العفو فعدم جواز
الخلف في وعيده المشروط بهذا الشرط لا يقتضي وجوب العقاب
عليه تع وعدم عفوه وجمهور الاشاعرة جوزوا الخلف في
الوعيد مطلقا من غير اعتبار التقييد بذلك الشرط وقالوا
انه كرم لا نقص فيجوز على الله تع بخلاف الخلف في الوعد فانه
نقص يجب تنزيه الله تع عنه قلنا تجويز الخلف في الوعيد يفضي
الى اصرار العاصي على عصيانه وهو ينافي التشديدات الوعيدية
ولا قبح في فعله لانه نقص يجب تنزيه الله تع عنه ولان الحاكم
بالقبح اما العقل او الشرع ولا مساغ لكل منهما في الحكم على الله تع
لانه الحاكم لا المحكوم عليه ولا ينسب عنه اي في فعله وفي حكمه الى جور وظلم
لان الظلم هو التصرف في ملك الغير بغير حق وقيل هو وضع
الشيء في غير محله وكلاهما لا يتصوران في حقه تع اذ الكل له و
لا مالك غيره وهو احكم الحاكمين واعلم العالمين ولذا قالوا
ان الله تع ان يعذب عباده من غير جرم سابق ولا ثواب
لاحق في الدنيا او الاخرة لانه تصرف في ملكه يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد وافعاله ليست معللة بالاغراض الغرض ما لاجله
يصدر الفعل عن الفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قالوا
ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل اعلم ان جمهور
اهل السنة بعد اتفاقهم في هذه القضية افترقوا فرقتين
مذهب الماتريدية الى وجوب السلب في عمومه بمعنى انه يمتنع

ان يكون شيء من افعاله معللة بالاعراض مع عدم خلوه عن الفائدة
والمصلحة واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو كان فاعلا للغرض
لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض وذلك
محال على الله تع لانه كامل من جميع الوجوه لا يقال لعل الغرض
يعود الى الغير لا الى الله تع فلا يلزم الاستكمال بالغير لانا نقول
حصول ذلك الغرض للغير لا بد وان يكون اصلح للفاعل من عدمه
والا لم يصلح غرضا للفعل فيلزم المحذور المذكور الثاني انه لو كان
شيء من الممكنات غرضا للفعل لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية
ذلك الفعل واللازم باطل لان الكل مستند الى الله تع ابتداء بلا واسطة
وذهب الاشاعرة الى سلب عموم الوجوب بمعنى ان التعلل
بالاعراض ليس بواجب في جميع افعاله واستدلوا عليه بانه لو كان
جميع افعاله تع معللة بالاعراض فلا بد ان ينتهي الى ما لا يكون
غرضا بل مقصودا لنفسه للاعراض والا لتسلسلت الاغراض
الى غير النهاية فلا يصح القول بلزوم الغرض في جميع افعاله تع اذ قد
انتهى افعاله الى فعل لا غرض له بل هو مقصود لنفسه قال في شرح
المقاصد والحق ان تعليل بعض افعاله سيما الاحكام الشرعية
بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم
المسكرات والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تع وما
خلقت الانس والجن الا ليعبدون واما تعميم ذلك بان لا
يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى وهذا اختيار
للمذهب الثاني وفيه بحث لانه ان اراد بالتعليل جعل تلك
الحكم والمصالح عللا غائية واعراضا باعثة فلا شيء من افعاله
واحكامه معللا بهذا المعنى وان اراد به مجرد ترتبها على الافعال

والاحكام

والاحكام فجميع افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها
مما يظهر لنا وبعضها مما يخفى بل الحق هو المذهب الاول اعني وجوب
سلب الاعراض عن جميع افعاله وحمل ما ورد من النصوص الدالة
على تعليل افعاله تع بالاعراض على الغاية والمنفعة والفائدة دون
الغرض والعلة الغائية وذلك لان جميع افعاله تع محكمة مشتملة
على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى المخلوقات لكنها ليست اسبابا
باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اعراضا و
عللا غائية لافعاله والى هذا اشار بقوله ولكن راع الحكم وللصا لح
راجعة الى العباد في جميع افعاله واحكامه تفضلا لا وجوبا
اذ لا وجوب عليه يضل من يشاء ويصرفه عن الايمان لاختياره
الكفر على الايمان ويهدي من يشاء بمعنى انه يخلق فيهم الضلالة
والاهتداء اي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب ووجدانه
وعلى قلوبهم الاكنة والاغطية التي تمنعهم عن نفوذ الايمان
اذ لا خالق غيره وهو المراد في قوله تع ويهدي من يشاء الى صراط
مستقيم لا يهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ومن
يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا لا بمعنى وجدان الله العبد ضالا او تسميته
وتلقيبه ضالا لان التعليق بالمشية ينافيه ولا بمعنى بيان طريق
الحق لانه يعم الجميع من المؤمن والكافر بل لا معنى لتعليق البيان
ايضا الى المشية ومنه ظهر بطلان ما زعمه المعتزلة ان الهداية و
الضلالة في الآيات المذكورة بمعنى وجدان العبد ضالا او بمعنى
تسميته ضالا او بيان طريق الحق وكذا المراد في قوله تع وجعلنا
على قلوبهم اكنة اي خلقنا على قلوبهم اغطية تمنعهم عن قبول

الايمان لتمرنهم على الكفر فلا خبر فيه كما زعمه المعتزلة ثم المشهور
في العرف ان الهداية عندنا هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
سواء حصل الوصول والاهتداء بالفعل او لا فيحمل عليه نحو قوله تع
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ونحو قوله تع
ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم فيكون حقيقة عرفية ومجازا
شرعيا وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل واستدلوا
عليه بان الضلالة يقع في مقابلتها بحسب الاستعمال وعدم
الوصل معتبر في مفهوم الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في مفهوم
الهداية ليصح المقابلة قلنا ان المقابل للضلالة هي الهداية
بمعنى الاهتداء اللازم لا بمعنى المتعدي على ما هو المقصود واستدلوا
ايضا بان الانسان يمدح بكونه مهديا كما يمدح بكونه مهتديا و
معلوم ان من دل على مطلوب لم يستحق المدح ما لم يصل اليه قلنا
ان التمكن من الوصول الى المطلوب ايضا فضيلة يستحق المدح لانه
خلق الخلق عاريا عن الايمان والكفر ثم امرهم بالايمان ونهاهم
عن الكفر فكفر من كفر باختياره وآمن من آمن باختياره وخلقه
لان كلا من الكفر والايمان ليس من لوازم ذاته والا لزم الجبر ولغا التكليف
بل باختياره وخلقه تع فان قيل هذا مخالف لما روي عن النبي عم مرفوعا
ما من مولود الا وقد يولد على فطرة الاسلام قلنا كلامنا في
الايمان الاختياري لا الفطري فانه تع اخرج ذرية آدم عم من
صلبه فجعلهم عقلاء فخاطبهم بقوله الست بربكم فاقروا بالربوبية
بقولهم بلى فكان ذلك الاقرار منهم ايمانا فهم يولدون على
تلك الفطرة فمن كفر بعد ذلك بدل وغير فطرته ومن آمن
وصدق ثبت عليه ودام وهو المراد بالايمان الاختياري

ولا حاكم

ولا حاكم سواه لقوله تع له الحكم ان الحكم الا لله فليس للعقل حكم
اصلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا العقل علة موجبة لحسن
ما استحسنه نحو معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه
بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى وعلة لحرمة لقبح
ما استقبحه مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمائه والظلم والسرقة
على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لانها غير موجبة
بذاتها بل هي امارات في الحقيقة فصح تخلف الاحكام عنها
كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا وعدم الملك في البيع بشرط الخيار
ويجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العقل فانه موجب ومحرم
بذاته لهذه الاشياء ولا يجري فيه النسخ والتبديل فكان فوق العلل
الشرعية في الايجاب والتحريم والتحسين والتقبيح ولهذا انكروا
ثبوت رؤية الله تع في الاخرة وكون الكفر والمعاصي داخلة
تحت ارادة الله تع لان العقل لا يستحسنه حتى يوجبه ولا موجب
فوقه والعلل الشرعية دونه فلا يعارضه وجعلوا التكليف بالايمان
متوجها بنفس العقل بلا انضمام امر اخر اصلا وقالوا لا عذر لمن
عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن طلب الحق وفي ترك الايمان
حتى ان الصبي العاقل مكلف بالايمان وكذا من لم يبلغه الدعوة
في زمن الفترة او شاهق جبل ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا او غفل
عنه ومات على ذلك فانه ليس معذورا لوجود الموجب
للايمان وهو العقل وحكموا انه من اهل النار واستدلوا عليه
بوجوه الاول بقصة ابراهيم عم حين رأى كوكبا وقال هذا ربي
الى اخر القصة والجواب ان ما ذكرتم من حسن الايمان وقبح الكفر
ونحوهما وان ما حسنه العقل او قبحه لا يرده الشرع وان الشرع

تابع للعقل فيما عرف حسنه او قبحه وقضيه ابراهيم عم كلها علم ولكن
لا يلزم منه ان يكون العقل موجبا بذاته حاكما في نفسه كيف وانه
عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة والعقل آلة لمعرفة
ذلك لا موجب لانه جعل دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه
لا يكون موجبا بل غايته افادة العلم بالمدلول فان قيل ان
الشرع لم يثبت ما لم يدركه العقل لكونه دون لانه اصل له
قلنا انه ممنوع بشرعية اعداد الركعات ومقادير الزكاة والحدود
فانها ثابتة مع انها مما لا سبيل للعقل ولان الله تعالى انما شرع العلل
الشرعية لنسبة الاحكام اليها دفعا للحرج فان ايجابه امر غائب
عنا فلم يكن بد من علل ظاهرة يضاف الاحكام الشرعية اليها
دفعا للحرج فكانت العلل الشرعية امارات في الحقيقة فلو
جعلنا العقل علة موجبة للاحكام بنفسه مع كونها امورا
غائبة عنها لادى الى الحرج وهو خلاف وضع العلل الشرعية
الثاني ان حسن العدل وقبح الظلم مما لا ينكره عاقل حتى من لا
لا يتدين بدين ولا يقول بشرع فانهم مع اختلاف اغراضهم و
عاداتهم ورسومهم لولا انه ذاتي يعرف بالعقل لما اتفقوا على ذلك
قلنا ليس اتفاقهم فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اعني
كونه متعلق المدح والذم والثواب والعقاب عند الله بل بمعنى
آخر على ما سيأتي بيانه الثالث ان من كان له غرض واستوى في
تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على انقاذ والاهلاك
يختار الصدق والانقاذ وما هو الا لحسنهما الذاتي عقلا قلنا
لا نسلم انه لحسنهما بل لكون الصدق اصلح واوفق لمصلحة العامة
ولا استواء بينهما من كل وجه لاختلاف لوازمهما والاستواء للعرض

انما هو

انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص لا مطلقا ولو فرضنا الاستواء
من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا والا لزم الترجيح بلا مرجح واما
القطع بايثاره عند الغرض لا عند وقوع المفروض لاستحالة
وقوعه لكنه قد يغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع
المفروض والحال انما جزم به عند الفرض به لا عند وقوع المفروض
والفرق بينهما ظاهر على ما شاه في حاشية المرآة ولكون الا
لانقاذ يليق برقة الجبلة المجبولة في الطبيعة والحاصل لا يلزم ان
ايثار الصدق والانقاذ لحسنهما الذاتي بل لامر آخر الرابع انه لو لم
يكن العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين لزم افحام
الرسل وذلك لان المكلف لو قال في جواب النظر في معجزته
حتى تعلم صدقه لا انظر حتى يجب على النظر ولا يجب على النظر
ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لم يكن للرسول
الزامه النظر وهو المعنى بالافحام اجيب عنه بوجهين الاول
انه مشترك الالزام وذلك لان للمكلف على تقدير كونهما
عقليين ان يقول لا انظر ما لم يجب النظر على ولا يجب على
ما لم انظر لانه وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب مقدمات لا بديهي
الثاني ان المكلف ان اراد نفي الوجوب والثبوت لم يصح قوله
لا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوت الشرع في نفس الامر لا يتوقف
على نظر المكلف وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب
لان وجوب النظر لا يتوقف على العلم بوجوبه ولا على العلم
بثبوت الشرع بل يجوز ان يجب عليه بدون العلم والوجوب
والثبوت وانما يتوقف على العلم بهما العمل بالواجب لا الوجوب
نفسه وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم لم يصح قوله

لا يجب ما لم يثبت بالشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم
بالوجوب حتى يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم
بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه وان خص ارادة العلم
بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم
يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر
الوسط فهذا قياس صحة مادته فسد صورته وبالعكس فلا يصح
الاحتجاج به الخامس انه لو لم يكن العقل حاكما بهما انه لو لم يكن
العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالان الاول ان لا يصح
من الله تع شئ قبل السمع فيلزم جواز كذبه تع وجواز اظهار المعجزة
على يد الكاذب فلا يصح شئ منهما بعد السمع والا لزم الدور فان
حجية السمع موقوفة على صدقه ولو توقف صدقه على السمع لزم
الدور الثاني ان لا يصح شئ من انواع الكفر من العالم بخلافه
قبل السمع وهو باطل واجيب عن الاول بانا لا نم الامتناع
العقلي في صدور الكذب من الله تع وفي خلق المعجزة على يد الكاذب
وان جزمنا عدم وقوعهما ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نم انه
للقبح عقلا لجواز كونه لامر اخر وعن الثاني بانا لا نم وجود المعنى
المتنازع فيه اعني التحريم الشرعي قبل الشرع وجود غيره لا يضر
ولا بالكلية خلافا للاشعري وتبعه بعض الماتريدية فانهم قالوا
لا عبرة العقل اصلا بدون السمع لا يكونه موجبا لحسن الاشياء
وقبحها كما قاله المعتزلة ولا يكونه الة لمعرفته له كما قاله اكثر الماتريدية
بل الموجب والمعرف هو الشرع عندهم على الاصح حتى قالوا لا عبرة
لايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع وحقه وعدم اعتبار عقله
وان من لم تبلغه الدعوة وغفل عن الاعتقاد مطلقا او اعتقد

يعني ان صحت مادته كما في الصورة
الرابعة فسدت صورته وان صحت
صورته كما في الصور الثلاث فسدت
مادته منه

الشرك

الشرك ومات عليه فهو معذور وان من قتله يكون ضامنا وهذا
القول منهم افراط وتجاوز عن الحد واحتجوا عليه بقوله تع وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله تع لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسول ولو كان العقل حجة لما نفى العذاب قبل
البعثة ولكانت حجة الله قائمة قبل البعثة في حقهم قلنا
لا نص في الشرع على ان العقل مهدر بالكلية وغير الشرع لغو
عندكم فاهدار العقل بالفضل لغو وتناقض فكانه قال العقل
حجة وليس بحجة ولا دليل لهم في الاية لانه يجوز ان يكون المراد
بالتعذيب الدنيوي بطريق الاستيصال لا الاخروي ولو سلم
ذلك فنقيده لا ينافي استحقاقه المعتبر في مفهوم الواجب لانه
المعتبر في مفهومه هو الاستحقاق للتعذيب الاخروي لا التعذيب
بالفعل او يكون المراد بالرسول هو العقل لانه هو الرسول من الله تع
الى الخلق كافة فكان معناه حتى نبعث رسول العقل على ما فسره
الامام النسفي ويحتمل ان يخص عمومها فيكون معناها وما كنا
معذبين في الاعمال التي لا سبيل للعقل الى معرفتها حتى نبعث رسولا
هكذا فسرها بعض مشايخنا بل هو اي العقل الة لمعرفة حسن بعض
الاشياء كحسن الايمان وشكر المنعم وقبحها كقبح الكفر والظلم
واستدلوا عليه بوجهين الاول ان تصديق اول اخبارات
النبي عم واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى
فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص اخر يوجب تصديقه فالنص
الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على
نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص
ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلانه الواجب عقلا احص

من الحسن عقلا والاخص يستلزم الاعم ويلزم من ذلك ان يكون
ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا والثاني ان
وجوب تصديق النبي عم فيما اخبر به موقوف على حرمة كذبه
اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت
شرعية لتوقف على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما
ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور
او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم
من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والحاصل ان كلا من الدليلين
يدل على الحسن والقبح العقليين لكن على احدهما صريحا وعلى الاخر
التزاما يثبت به الاهلية اي اهلية الخطاب اذ لا يفهم الخطاب
الا به الا انه اي العقل عاجز بنفسه لا يقطع به الكفاية عن وجوب
الاستدلال لانه اله لا علة موجبة كما قال المعتزلة والا له لا
يستقل فلا بد معه من معاونة الله تع وتوفيقه بمدة التجربة
والامهال لدرك العواقب ولهذا قلنا في الصبي العاقل انه
لا يكلف بالايمان وان صح منه الاداء واعتبر ايمانه لان الوجوب
بالخطاب ولا خطاب للصبي قبل مدة التجربة وهي حد البلوغ
حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعدما استوصفت
ولم تقدر على الوصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين
لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت غير واصفة
ولا قادرة عليه لبانت من زوجها لارتدادها لان الله تع
اعانها بالامهال بمدة التجربة فلا تكون معذورة بعدها ولو
غفلت وهي مراهقة فوصفت الكفر فهي مرتدة وبانت من زوجها
لان ردة الصبي العاقل والصبية العاقلة معتبرة عندنا على ما رو

عن ابي

عن ابي ح ومحمد وكذا التابع الذي لم يبلغه الدعوة في زمان فترة
او شاهق جبل غير مكلف بمجرد عقله اذا لم يجد مدة يتمكن فيها
من التامل والاستدلال على معرفة الله تع بان بلغ فيها ومات
من ساعته واما اذا اعانه الله تع بمدة التجربة وامهله لدرك
العواقب لم يكن معذورا بل يكون مكلفا بالايمان وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال الى درك مدة التامل والتجربة بمنزلة
الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة وعلى هذا يحمل ما
ما رو عن ابي ح وابي يوسف في الكفاية والمنتقى ان الايمان
بالعقل واجب وانه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق
السموات والارض وخلق نفسه واما في الشرايع فمعذور حتى يقوم
عليه الحجة وانه لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته تع
بعقولهم وهكذا رو عن ابي منصور الماتريدي رح انهم انما اوجبوا
الايمان بالعقل بعد وجدان مدة التجربة لا قبلها وهذا هو القول
بالتوسط بين المعتزلة والاشعري ورو عن ابي منصور في الصبي
العاقل انه يجب عليه معرفة الله تع بمجرد عقله وان لم يبلغ الحلم
واختاره اكثر مشايخ العراق وحملوا قوله عم رفع القلم عن ثلاث
عن الصبي حتى يحتلم الحديث على الشرايع الفرعية وقال في الكشف
هذا القول ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر
النص ثم اختلفوا في مدة التجربة انها ثلاثة ايام او سبعة ايام
والاصح ان لا حد لها لان العقول متفاوتة خلقة فمنهم من يستدل
في يوم ومنهم في ازيد منه فالحسن عند الاشعري ما حسنه الشرع
والقبيح ما قبحه الشرع ولهذا قالوا ان الحسن والقبيح من موجبات
الامر والنهي بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهي عنه فقبح وعندنا

وعند المعتزلة الحسن ما يمدح على فعله والقبيح ما يذم على فعله
ولذا قلنا ان الحسن والقبح من مقتضيات الامر والنهي يعني
ان الفعل حسن فامر به وقبيح فنهي عنه لا انهما موجبياتهما كما قاله
الاشعري والفرق بينهما ان الموجب لازم مؤخر والمقتضي
لازم مقدم واعلم ان الحسن والقبح يطلقان على اربعة معان
الاول كون الشيء صفة كمال ونقصان كالعلم والعدل و
الجهل والظلم والثاني كونه ملايما للغرض ومنافرا له كقتل زيد
بالنسبة الى اعدائه وبالنسبة الى اوليائه فالاول حسن عندهم
والثاني قبيح والثالث كونه متعلق الثواب والعقاب
في الاخرة والرابع كونه متعلق المدح والذم في الدنيا والاولان
يثبتان بالعقل بالاتفاق والثالث بالنقل بالاتفاق واختلفوا
في الرابع فقال الاشعري واكثر اصحابه انهما لا يثبتان بالعقل
بل بالشرع فقط ولا يدخل للعقل اصلا وقال اصحابنا يثبتان
بالعقل على الوجوب الوجه الذي ذكرناه ويستدل الاشاعرة بو
بوجوه الاول ان العقل معزول بالكلية لا مدخل له في معرفة حسن
الاشياء وقبحها وقد ابطلناه الثاني ان الافعال كلها متساوية
ليس في شيء منها جهة حسن او قبح في نفسه او في صفته حتى يدرك
بالعقل والا لزم قيام العرض بالعرض وذلك باطل فما حسن او قبح ليس
الا لامر الشارع او نهيه قلنا ان اردتم بالقيام الاتصاف
به فلا نم امتناعه فانه واقع نحو هذه الحركة سريعة وتلك بطيئة
وهذا الفعل حسن وذاك قبيح عقلا كان او شرعا على ما اعترفتم
به وان اردتم به ان العرض لا يقوم عرضا اخر بل لا بد من جوهر
يتقوم العرضان به فالقيام بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون

الحسن

الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته لجواز ان يكون صفة
للفعل ثابتة له ولا يكون تابعا له في التحيز بل يكون تابعا للجوهر
الذي يقوم به الفعل كالفاعل اذ لا بد من فاعل يقوم به الفعل
والحسن وان اردتم به معنى اخر فلا بد من بيانه الثالث ان فعل
العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطراري والا احتاج الى
مرجح اخر فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يحتج الى مرجح بل يصدر عنه
تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل
فهو اتفاقي والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بالحسن والقبح
عقلا بالاتفاق قلنا انه لازم الصدور عنه لان كل ممكن يجب
صدوره عند تمام علته ولا يجوز صدوره ما لم يجب وجوده
عن علته ولكن لا يلزم منه الاضطرار المانع عن اتصافه بالحسن
والقبح لان اختيار العبد داخل في تلك الجملة ضرورة انه لا يجوز
ان يكون تلك الجملة باسرها موجودات محضة لافضائه الى
انتفاء الواجب او قدم الحادث ولا معدومات ولا مركبة
منهما على ما بيناه فلا بد ان يدخل فيها امر لا موجود ولا معدوم
غير مخلوق الله تعالى لعدم كونه من الامور الموجودة في الخارج
بل صادر من العبد لان صدور ما لا وجود له في الخارج من العبد
جائز واما المحال صدور ما له وجود لاستلزامه العبد خالقا
وهو باطل وهذا الامر هو الذي سميناه قصد العبد واختياره
الجزئي فيكون الفعل واجبا بالاختيار والوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يكون اضطراريا فان قيل ننقل
الكلام الى ذلك الاختيار فان كان لازم الصدور عن العبد
فيكون الفعل اضطراريا اذ لا فائدة في اثبات الاختيار

الاضطرار في كون الفعل اختياريا وان لم يكن لازم الصدور
عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر مع تساوي الاختيار واللااختيار
عنده يلزم الترجيح بلا مرجح في صدور الاختيار قلنا انه غير لازم
الصدور وبطلان الترجيح بلا مرجح من الفاعل المختار ممنوع وانما
المحال هو الترجح بلا مرجح وذلك غير لازم ههنا اولا وجود للاختيار

اي وجود الممكن بلا ايجاد موجد منه
بل هو امر لا موجود ولا معدوم كما تقدم منه

وقد يقال انه لازم الصدور من العبد لكن لا يلزم منه كون الفعل اضطراريا
لجواز ان يكون المرجح الموجب للاختيار اختيارا اخر الى غير النهاية
لان التسلسل في الامور الاعتبارية جائز فيكون الاختيار ايضا واجبا
بالاختيار ويجوز ان يكون اختيار الاختيار عينه فلا يلزم التسلسل
واعلم ان كل ما هو موجود لا بد ان يستند الى الله تع قطعا للتسلسل
في الامور الموجودة وانه لا يصدر عن الفاعل ما لم يجب وجوده
عن علته حذرا عن الرجحان بلا مرجح واما الامور الاعتبارية فلا يجب
استناده الى الله تع بل يجوز استناده الى العبد ولا يمتنع فيها
التسلسل وقولهم كل ممكن يستند الى الله تع انما ينتظم في الممكن الموجود
ولا الاعتباري الا ان المعتزلة قالوا الحاكم بهما اي بالحسن والقبح مطلقا
اي على الله تع وعلى الناس هو العقل اما على الله تع فلان الاصلح واجب
على الله تع عندهم بالعقل فيكون تركه حراما عليه تع والحكم بالوجوب
والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح على الله تع بمعنى يستحق مدحا وذما
واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب عليهم الفعل ويحرمه
فوق العلل الشرعية ونحن نقول هو الله تع لقوله تع ان الحكم
الا لله والعقل آلة لمعرفتهما اي يعرف به حسن بعض الاشياء
وقبحها بخلق الله تع علما ضروريا او استدلاليا سواء كان الحسن
والقبح لذات الفعل مثل حسن الايمان وقبح الكفر او لجزئه كحسن

الصلوة

الصلوة لكونها عبادة مشتملة على سجود وسجدة وركوع او لخارج
عنه كحسن الجهاد لكونه اعلاء لكلمات الله تع ولا بد ان ينتهيا ان
الى الحسن لذاته قطعا للتسلسل اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن
شيء اخر الى غير النهاية لزم التسلسل المحال والافعال الاختيارية
التي للعقل حظ في معرفة حسنها وقبحها قبل الشرع ينقسم الى
الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه ان
اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب
وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب
او تركه فمكروه وان لم يشتمل على شيء من المفسدة والمصلحة فمباح
وما لا حظ له اي للعقل فيه ولم يعلم له اي لذلك الفعل تعلق
حكم شرعي من المنع او عدمه لعدم ورود الشرع لان الكلام
في حكم الافعال قبل البعثة كاكل الفاكهة الاباحة عند اكثر
اصحابنا لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير ولانه تع خلق العبد والشهوة فيه وما ينتفع به من
الثمار وغيرها فالحكم يقتضي اباحة الانتفاع فان قيل الاباحة
حكم شرعي والكلام فيما لم يعلم له تعلق الحكم الشرعي قلنا
المراد الاباحة الاصلية بمعنى انه لا يعاقب على الانتفاع بها
لا ما كان حكما شرعيا وهو ما ثبت بدليل شرعي والحرمة عند
البغداديين من الماتريدية والمعتزلة والتوقف عند الاشعري
واصحابه نحن نقول على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة
في الازل فذلك غير معلوم لنا اذ المقدر انه لا محرم ولا مبيح
له اذ الكلام في الافعال قبل البعثة بل هو غير مستقيم لان
المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع

وان اردت العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تع وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر
قبل البعثة ولقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا فانه يدل على
الانتفاع به حتى ورد المحرم ونقول على الواقفية ان اردت
بالوقف عدم الحكم فباطل لانه جزم بعد الحكم لا وقف ولان الفعل
اما ممنوع من الله تع فحرام واما غير ممنوع فمباح ولا خروج عن
النقيضين وان اردت به عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما
من الله تع اصلا فباطل ايضا لانا نعلم قطعا ان الله تع في كل فعل
حكما البتة اما بالمنع او بعدمه وان اردت به عدم العلم بان حكمه تع
فيه الاباحة او الحرمة فهذا حق اذ التقدير ان لا دليل من الشارع ولا
حظ للعقل فيه وهو يرجع الى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما
على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في
المعنى ولا توليد وهو ان يوجب فعل لفاعل فعلا اخر قصده
الفاعل او لا كحركة اليد فانها توجب حركة المفتاح مطلقا
اي في افعال الله تع وافعال العباد فما يوجد من حركة الاوراق
عقيب حركة الرياح والعلم الحاصل عقيب النظر الصادر
بالمباشرة والالم الحاصل عقيب الضرب الصادر بالمباشرة
والموت عقيب القتل الصادر بالمباشرة كلها مخلوق الله تع
اذ لا مؤثر في الوجود الا هو الا انه اجرى عادته بخلق بعضها
عقيب بعض لما بينهما في الترتب بصفة تع ايضا وذلك
الترتب لا يقتضي كون احدهما سببا مولدا للاخر لا صنع
للعبد اصلا لا بطريق الخلق وهو ظاهر ولا بطريق الكسب
لان الكسب فيما ليس قائما بمحل القدرة محال فان قيل العلم

الحاصل

الحاصل عقيب النظر قائم بمحل القدرة قلنا نعم لكنه ليس باختياره
بل بطريق اللزوم العادي والحاصل ان صنع العبد انما هو في امر
لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود والامور المذكورة من الامور
الموجودة وللمعتزلة خلاف كما في محله والمقتول ميت باجله
اي وقته الذي علم الله انه يموت فيه وقدره لموته لان اجل الحيوان
عبارة عنه لكنه لو لم يقتل فيه لجاز ان يموت فيه وان لا يموت
من غير قطع بامتداد عمره ولا بموت بدل القتل عندنا خلافا
لاكثر المعتزلة فانهم قالوا ان المقتول ليس ميت باجله وان
القاتل قطع عليه الاجل حتى لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله
الذي علم الله موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد عمره لو
لا القتل وقال ابو الهذيل منهم انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك
الوقت قلنا ان الله تع قد حكم باجال العباد كلهم على ما علم وقدر
من تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
فحكمناه كذلك الا ان الحكم بتحقق الاجل على تقدير وقوع القتل
لا يستلزم الحكم بتحققه او عدم تحققه على تقدير عدم وقوع القتل
ولذا قلنا انه لو لم يقتل لجاز ان يموت فيه وان لا يموت من غير
قطع باحد طرفيه فان قيل الاجل ان كان عبارة عن زمان بطلان
الحيوة في علم الله تع وتقديره بحيث لا محيص عنه قطعا كان المقتول
ميتا باجله قطعا وان كان عبارة عن زمان بطلان الحيوة
بلا ترتب على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله قطعا
من غير قصور خلاف فكان النزاع بيننا وبين اكثرين لفظيا
على ما يراه الاستاذ وذلك قلنا المراد هو الاول على ما يدل عليه
قوله تع اذا جاء اجلهم الا انه مرجع الخلاف هل يتحقق في حق

المقتول مثل ذلك الاجل ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات
والا لعاش الى وقت هو اجله ولا شك ان الاجل بهذا المعنى يصلح
محلا للنزاع لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك الاجل في المقتول
على ما زعم المعتزلة تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم الله تع
تقدم موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه ولا يتصور
التقديم والتاخر فيه فكان النزاع حقيقيا واستدل الاكثر
بوجهين الاول انه لو مات باجله لا استحق القاتل قودا ولا دية
ولا ذما لانه مات باجله المقدر له قلنا وجوب هذه الاحكام
تعبدي ولارتكاب المنهي عنه وكسب الفعل الذي يخلق الله عقيبه
الموت بجري العادة والثاني قوله تع وما يعمر من معمر ولا ينقص
من عمره الا في كتاب وقوله عم لا يزال لا يزيد في العمر الا الصلة
والصدقة ونحو ذلك مما يدل على تعدد الاجل وقبوله الزيادة
والنقصان اجيب عنه بوجوه الاول ان المراد بالزيادة
والنقصان في الاية والحديث الزيادة والنقصان في عمر شخص باعتبار
اسباب مختلفة ثابتة في علم الله تع او في اللوح مثل ان يثبت
فيه ان امن وحج وتصدق مثلا فعمره ستون والا فاربعون وهذا
اختيار صاحب الكشاف ويرد عليه انه يفضي الى القول بتعدد الاجل
الاجل مع انه واحد عند المستدل كما هو كذلك عندنا ويمكن ان
يقال مراده ان عمر من امن وتصدق واطاع ستون البتة وعمر من كفر
وعصى ولم يتصدق اربعون بلا زيادة ولا نقصان وتقدم و
تاخر في عمر شخص اصلا لان الله تع علم في الازل ان هذا يؤمن فيما لا يزال
وذاك يكفر فعلق اجل كل احد بفعله فيما لا يزال فقدره بحسبه
بلا زيادة ولا نقصان ولا يلزم منه التعدد في الاجل لكل شخص الثاني

ان الضمير

ان الضمير في الاية ليس للمعمر المذكور بعينه بل المطلق المعمر على طريقة
قولهم لا يثيب الله عبدا ولا يعاقبه الا بحق وقولهم الدرهم و
نصفه فان الضمير في لا يعاقبه وفي نصفه ليس للمذكور بعينه بل
للمطلق فالمعنى لا ينقص من عمر احد فالا في كتاب لكن لا على معنى
انه لا ينقص من عمره بعد ما كان زائدا بل على معنى انه لا يجعل عمره
في الابتداء ناقصا الا في كتاب والجواب عن الحديث انه خبر احد
فلا يعارض الكتاب او المراد بالزيادة والنقصان فيه بحسب
الخير والبركة او المراد الزيادة والنقصان في صحف الملائكة فانه
قد يثبت فيها شيء ثم يمحو الله تع ويؤول الى موجب علمه واليه اشار
بقوله يمحو الله ما شاء ويثبت وعنده ام الكتاب الثالث
ان المقدر لكل شخص من الاجل انما هو الانفاس المعدودة لا الايام
المحدودة ولا الاعوام المعدودة ولا خفاء في ان ايام ما قدر من
الانفاس يزيد وينقص بالصحة والمرض والحضور والتعب فلا
زيادة ولا نقصان في الاجل اصلا بل في زمانه من الايام مثلا اذا
تساوى زيد وعمرو من جهة عدد الانفاس لا ينكر ان يزيد زمان ا
انفاس زيد على زمان انفاس عمرو بسبب صحته وحضوره ولا يخفى
عليك ان هذا الجواب لا ينتظم الزيادة والنقصان بحسب الطاعة
والمعصية والصدقة والصلة الرابع ان الاجل عبارة عن مجموع
المدة من حين الولادة الى حين البعث فان امن واطاع او تصدق
زيد له من زمان مماته على زمان حيوته والا زيد له من زمان حيوته على
زمان مماته فلا زيادة ولا نقصان في الاجل اصلا ولفظ الاجل
كما يطلق على اخر مدة الحيوة كذلك يطلق على هذا المجموع
ايضا وكذلك يطلق على مجموع مدة الحيوة من الولادة الى

الموت فان قيل صريح قوله تع ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده
على تعدد الاجل فكيف يصح نفيه قلنا المراد بالاجل الاول عنه
اجل الموت اى اخر جزء الحيوة وبالثانى اجل القيمة اى البعث
او المراد بالاول ما بين الخلق والموت وبالثانى ما بين البعث
والموت ونحن لا ننكر تعدده بهذا المعنى وانما ننكر تعدده بمعنى
اخر جزء الحيوة او بمعنى الانفاس المعدودة او بمعنى مجموع المدة
من الولادة الى البعث والاجل واحد على ما بيناه خلافا
للكعبى من المعتزلة من ان للمقتول اجلين احدهما القتل والاخر
الموت وانه لو لم يقتل لعاش الى الموت وان المقتول ليس
بميت عنده والفرق بينه وبين اكثر المعتزلة ان الاكثرين
لا يقولون بتعدد الاجل بل يقولون ان الاجل هو الزمان
الذى علم الله انه يموت فيه الا انه قد يتقدم الموت عليه بسبب القتل
وان المقتول ميت لكن لا باجله بل قبل ويؤيد قول الكعبى
ما قاله الفلاسفة من ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته
بانفناء رطوبته البدنية وانطفاء حرارته الغريزية واجلا
اخترامیا بحسب الافات والامراض كالحرق والغرق والقتل
والحلال رزق والحرام رزق هو فى الاصل مصدر رزقه
يسمى به المرزوق وعرفه اكثر اصحابنا بكل ما ساقه الله تع الى الحى
فانتفع به فيدخل فيه رزق الانس والدواب وغيرهما ماكولا اولا
حلالا او حراما فان قيل لو كان الحرام رزقا فالجاز اكله بقوله تع
كلوا مما رزقكم الله واللازم باطل قلنا الملازمة ممنوعة ولا
دلالة فى الاية على ذلك لان من ان كانت تبعيضية فالامر
ظاهر لان معناه ح كلوا بعض ما رزقكم الله وهو الحلال وان

كانت

كانت ابتدائية فاللازم منه اباحة اكل البعض ايضا لانه المنتفى
اذ الكل غير مراد فيحمل على ما حل منه وقال بعضهم هو كل ما يربى
به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير ورد بانه خال عن
الاضافة الى الله تع مع انها معتبرة فى مفهومه وبانه لا يتصور
الانفاق من الرزق بهذا المعنى وقد قال الله تع ومما رزقناهم
ينفقون اجيب عنه بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز بكونه
بصدد كونه رزقا قبل الانفاق واما المعتزلة فتفسره تارة
بمملوك ياكله المالك فينتقض بقوله تع وما من دابة فى الارض
الا على الله رزقها واخرى بما لا يمنع من الانتفاع به وح يختص
بالحلال فيلزمه ان من اكل الحرام طول عمره فالله تع لم يرزقه
اصلا وهو خلاف الاجماع وكل احد من الدواب انسانا
او غيره لقوله تع وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها
يستوفى رزق نفسه اى ياكل ويشرب قيل ينتقض بحيوان
هلك قبل ان ياكل ويشرب شيئا اجيب بان المراد كل حيوان
يحتاج الى الرزق يستوفى رزق نفسه ورد بانه ينتقض
بحيوان مات جوعا قبل ان يستوفى رزقه لانه محتاج الى الرزق
ودفع بان المراد كل حيوان رزق نفسه حلالا او حراما لحصول
الانتفاع بهما ولا يقدر احد ان ياكل رزق احد لان ما قدره
الله تع غذاء لشخص يجب ان يتناوله ويمتنع ان يتناوله
غيره ولا ان يخلص بغتة بالحذر عن القدر لما اخرجه احمد والبزار
والحاكم ان النبى عليه السلام قال لا يغنى حذر عن قدر فان قيل
فما وجه ما ذكر فى كتاب الكراهية من الفتاوى رجل كان فى بيته
فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار النبى عم

اخرجه احمد من حديث معاذ بن جبل
والبزار من حديث ابى هريرة والحاكم
من حديث عائشة رضى الله عنها منه

لا يخفى ما فيه من التسامح
منه

عن الحائط المائل اجيب عنه بان وجهه تظهر عند التامل ثم جواب
عم بمن قال له اتفر من قضاء الله تع حين فر عن الحائط المائل
وهو قوله عم فرار ايضا من قضاء الله تع ومنه قالوا الحذر
لا ينفع من القدر بل يدفع البشر الى المقدر من الخير والشر وقد قال
الله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فان قيل اليس في قوله تع
قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل دلالة
على ان الفرار لا يغني شيئا اجيب بانه لا دلالة فيه على
ذلك لان المعنى لن ينفعكم الفرار في رفع الامرين المذكورين
بالكلية اولا بد لكل شخص من موت حتف انفه او قتل في وقت
لكن لا لانه سبق به القدر لانه تابع للارادة التابعة للعلم
التابع للمعلوم وهو المقدر فلا يكون علة له بل لانه مقتضى
ترتب الاسباب على المسببات بحسب العادة الجارية على وفق
الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفرار لا يقتضي شيئا حتى يشكل هذا
بالنهي الوارد عن القاء النفس بالتهلكة وبالامر الوارد في
الحديث بالفرار عن المضار والمسعر هو الله تع لما روي انه وقع
غلاء في المدينة فاجتمع اهلها الى النبي عم وقالوا سعر لنا يا
يا رسول الله فقال المسعر هو الله ولان ثمن المتاع حق لصاحبه
فكان اليه تقديره فلا ينبغي للامام ولا لنائبه ان يتعرض
لحقه بالتسعير الا اذا تعدى ارباب الطعام في القيمة تعديا
فح لا باس بالتسعير بمشورة اهل الخبرة لان فيه صيانة حقوق
المسلمين عن الضياع **فصل** لا يكلف الله العبد
بما ليس في وسعه اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ما يمتنع
في نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق وما يمكن في نفسه ولا يمكن

من العبد

من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل وما يمكن منه ايضا
لكن يمتنع لتعلق علمه وارادته تع بعدم وقوعه كايمان نحو
ابي لهب فالاول لا يجوز ولا يقع به التكليف بالاتفاق وما
قيل يجوز التكليف به مستند نحو ابي لهب وقاس على ما سياتي بيانه
والثاني لا يقع بالاتفاق ويجوز عقلا عندنا وعند الاشعري
لجواز ان يخلق الله تع قدرة في العبد على ذلك الفعل على خلاف
العادة ولا يرد عليه الجماد لانه ليس محلا للقدرة والتكليف
لعدم فهم الخطاب ومنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم واختاره
بعض اصحابنا قلنا لا قبح بالنسبة اليه تع بل كل افعاله حسنة فان
قيل لو كان ذلك جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم وهو
كذب الله تع في قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها قلنا لا نم ان كل
ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يلزم
ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير وارادته اولو عرض له ذلك
لجاز وارادته ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير
والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته
واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال وايضا
ان ما ذكرتم لو صح لزم ان لا يجوز تكليف مثل ابي لهب بالايمان لما
اخبره الله تع عنهم انهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع والثالث
يجوز ويقع بالاتفاق وانما النزاع فيها في كونها مما لا يطاق
او مما يطاق فذهب الاشاعرة الى انها مما لا يطاق بالنظر الى
امتناعها لتعلق علمه تع وارادته بعدم وقوعه او بالنظر
الى اصلهم من ان القدرة الحادثة غير مؤثرة اصلا وغير
سابقة على الفعل بل معه والتكليف لا بد ان يكون مقدما على

على الفعل فلا قدرة عليه وقت التكليف به فيكون التكليف به
تكليفا بما لا يطاق وذهب الماتريدية الى انها مما يطاق بالنظر
الى امكانها من العبد في نفسها مع قطع النظر عن تعلق علمه تع
فقالوا التكليف بها تكليف بما يطاق اوبنا على ما مر من ان
علمه تع لا يجعلان شيأ بتعلقهما ممتنعا اصلا لان العلم تابع
للمعلوم والارادة تابعة للعلم التابع للمعلوم والله تع انما يريد
على وجه علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم
فكذا المراد فلا امتناع في الايمان فان قيل الاستطاعة مع الفعل
عندنا ايضا فلا قدرة حين التكليف فيكون التكليف بما
لا يطاق قلنا المعتبر في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة
الاسباب والالات وهذه القدرة توجد قبل الفعل فيكون
مقدورا له وقت التكليف به فان قيل نعم الا ان التكليف بدون
القدرة الحقيقية التي هي مع الفعل ممتنع لامتناع الفعل بدونها
فيكون التكليف بدون هذه القدرة تكليفا بما لا يطاق قلنا
لا نم امتناع التكليف بدونها مع وجود القدرة الاولى قبل
الفعل ولو سلم لكن انتفاء هذه القدرة وقت التكليف ممنوع
بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين عندنا حتى ان
القدرة على الايمان هي بعينها القدرة على الكفر ايضا فالكافر
قادر على الايمان قدرة حقيقية ولا يرد عليه لزوم كون القدرة
الحقيقية قبل الفعل والمذهب انها مع الفعل اذ لا منافاة
بين كونها قبل الفعل بعينه وبين كونها مع الفعل بعينه اخ على ما
سيظهر لك في بيان كونها مع الفعل والتكليف بايمان نحو
ابي لهب ليس تكليفا بما لا يطاق لما ذكرناه من انه ممكن من العبد

في نفسه مع قطع النظر عن تعلق علمه تع وارادته اوبنا على ان
تعلقهما بشيء لا يجعل طرفه الاخر ممتنعا فان قيل ان ابا لهب كلف
بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته
انه لا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه
وانه تكليف بالمحال وذلك لان الشخص ان كان مصدقا للنبي عم
يكون عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه التصديق بعدم
تصديقه لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق واذعان الشخص
بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر محال ولان علمه بتصديقه
يكون موجبا لتكذيبه في اخباره بانه لا يصدقه والتكليف
بما يوجب تكذيبه محال فكان التكليف به من المرتبة الاولى
اعني جمع النقيضين او الضدين لان تكليفه بالايمان يستلزم
التكليف بجمع التصديق وعدمه او بجمع التصديق والتكذيب
اجيب بانه يجوز ان لا يخلق الله تع العلم بالعلم لابي لهب فلا يجد
في باطنه خلاف ذلك الامر ولا يستلزم التصديق تكذيبه حتى يكون
من المرتبة الاولى لانه يجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم حصول
العلم له بالتصديق مع حصول نفس التصديق لان كلا من وجدان
خلافه ما في باطنه واستلزام تصديقه تكذيبه مبني على حصول
العلم بتصديقه فاذا لم يحصل العلم به لم يلزم شيء منهما فلا يكون
تكليفا بالمحال لذاته لكن يرد عليه ان خلق العلم بالعلم ضروري
لا يتخلف عنه عادة فيكون من المرتبة الثانية وهو القدر وان
كان كافيا في الرد لكن يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الثانية
وقد مر انه لا يقع بالاتفاق ولهذا اجاب عنه بعض المحققين
بان المحال تصديقه بخصوص انه لا يؤمن وهو انما يكلف به اذا

وا وصل اليه ذلك الخبر بخصوصه و وحصوله ممنوع واما قيل
الوصول بالواجب عليه هو الايمان الاجمالي اذ الايمان هو التصديق
اجمالا فيما علم اجمالا و تفصيلا فيما علم تفصيلا و قبل الوصول
لا يجب عليه تفصيله ولا استحالة في الايمان الاجمالي وبعضهم بانه يجوز
ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عدا ذلك الخبر اقول
في كل من الجوابين بحث اما في الاول فلانه انما يدفع الشبهة عن
الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الخبر الى ابي لهب ممكن
وان لم يقع والمعلق بالممكن ممكن واما في الثاني فلانه يستلزم اختلاف
حقيقة الايمان باختلاف الاشخاص والحال ان الايمان حقيقة
واحدة لا يختلف باختلاف الاشخاص وصحة التكليف تعتمد
على القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب لقوله تع ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا كسلامة اللسان
عن الخرس واليد عن الشلل والبدن عن المرض على ما في التسديد
وهي اي هذه القدرة توجد قبل الفعل ومعه وبعده لانها شرط محض
لخلق الله تع القدرة الحقيقية في العبد عند القصد بالفعل فلم يوجد فيها
معنى العلية ولم يشترط المقارنة فان قيل ان القدرة صفة
المكلف وسلامة الالات صفة الالات والاسباب فكيف يصح
تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاته واسبابه فيكون صفة له
لان المصدر المضاف الى الشيء صفة لذلك الشيء كما
ان المصدر المتعدي بحرف الجر صفة المجرور كما في قولهم الدلالة
فهم المعنى من اللفظ فان الفهم فيه صفة اللفظ كالدلالة حتى
صح تفسيرها به فان قيل سلمنا ان سلامة الاته وصف له لكنه
وصف اضافي اي باعتبار متعلقه والقدرة وصف ذاتي له فلا

يفسر

يفسر احدهما بالاخر قلنا لانم ان القدرة المذكورة وصف
ذاتي له بل هو وصف اضافي وانما الوصف الذاتي هي القدرة
الحقيقية وسيأتي تفسيرها وهي غير القدرة المذكورة ولفظ
القدرة مشترك لفظي بينهما حاصله ان للمكلف وصفا واحدا
فيما يعبر عنه تارة بلفظ مجمل وتارة بلفظ مفصل كسلامة
اسبابه ولا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فيصح تفسير
احدهما بالاخر بخلاف القدرة الحقيقية وهي على ما في التبصرة
عرض يخلقه الله تع في الحيوان يفعل بها الافعال الاختيارية
وهي علة للفعل وهو المراد بما في المواقف انها صفة تؤثر على
وفق الارادة وبما في شرح المقاصد انها صفة يخلقها الله تع
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الالات والاسباب وفسرها
في التعديل بجملة ما يتمكن به العبد من الفعل مع اختياره الجزء
وقال بعض المتاخرين وتلك الجملة هي المرادة بما في التبصرة
والمواقف وغيرها الا انهم عبروا عن المركب باحسن اجزائه
ومراده بتلك الجملة هي العلم والارادة والقدرة بمعنى الصفة
المذكورة والقصد والايجاد على ما في التصانيف لان الافعال
الاختيارية موقوفة بعد سلامة الاسباب بهذه الامور
الخمسة فعند اجتماع هذه الامور بعد سلامة الاسباب يخلق الله تع
الفعل معها اقول فيه بحث فانه يلزم منه اثبات ثلاث
قدرة في العبد لكل فعل بمعنى سلامة الالات والاسباب وبمعنى الصفة
المذكورة وبمعنى جملة ما يتمكن به العبد في الفعل والمذكور في الكتب
انها اثنان والتحقيق انها عبارة عن الصفة المذكورة كما في
المواقف والتبصرة والامور المذكورة من العلم والارادة و

والقصد شرط التاثير تلك القدرة واطلاق صاحب التعديل
القدرة على تلك الجملة مجاز فان قيل سواء فسرت بما في التبصرة
او بما في التعديل ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في الفعل اصلا
عند الاشعري واصحابه سوى المقارنة المحضة وعند الماتريدية
لا تاثير لها في اصل الفعل وان كان لها مدخل في وصفه على ما
سبق فكيف يصح تفسيرها بانها علة مؤثرة اجيب عنه بانه
ليس المراد بالتاثير والعلة هو التاثير بالفعل بل بالقوة
على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من
شانها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت
هي به بالفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها
بقدرة الله تع لعموم قدرته تع فان قيل ان عموم القدرة
لا يؤثر في عدم تاثير القدرة الحادثة فان تعلق القدرة
بغير المقدور المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين فلو فرض
تعلق قدرتيهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين
بالقياس اليه وكان تاثيرهما في طرفيه سواء فكون تاثيرا
احدهما مانعا عن تاثير الاخر دون العكس ترجيح بلا مرجح
قلنا ان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما
لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الاخر مع شاركهما
في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب
القدرة بحسب الشدة جائز فانها مع الفعل اي تحدث وقت
حدوث الفعل وتتعلق به في هذا الوقت لا قبله خلافا
لاكثر المعتزلة فانهم قالوا انها قبل الفعل بوجوه الاول

انها

انها لو لم يكن قبله لما كان الكافر مكلفا بالايمان لان تكليف
العاجز محال واللازم باطل فالملزوم مثله قلنا اولا لا نسلم
الملازمة بناء على اصل الاشعري من جواز وقوع التكليف
بما لا يطاق عنده وثانيا ان صحة التكليف تعتمد على القدرة
بمعنى سلامة الالات وهي قبله لا على القدرة الحقيقية ولو سلم
ذلك لكن لا نسلم انتفاءها وقت التكليف بالايمان بناء
على ما روي عن ابي ح واصحابه ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها يصلح للايمان
بدل الكفر فتلك الصلاحية تصحح التكليف فالكافر حال كفره
قادر على الايمان قدرة حقيقية ومكلف بها فان قيل فعلى هذا
يلزم ان يكون القدرة الحقيقية قبل الفعل وهو مسلم لمدعى الخصم
اجيب بان كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل ضده
اي لو لم تتعلق بضده لصح تعلقها به لا ينافي كونها مع الفعل
بمعنى انها توجد وقت حدوث الفعل وتتعلق به في ذلك
الوقت تعلق الكسب بالمكسوب فان قيل فعلى هذا يكون الحادث
مع الفعل هو تعلق القدرة به لا نفسها حادثة قبله والنزاع
في كون تلك القدرة نفسها مع الفعل لا في تعلقها قلنا نعم
الا ان القدرة من حيث تعلقها باحد الضدين غيرها من
حيث تعلقها بالضد الاخر فهي وان كانت حادثة قبل الفعل
من حيث ذاتها لكنها حادثة معه من حيث تعلقها به والحاصل
ان المغايرة الاعتبارية كافية فان قيل كيف يصح تعلقها
بالايمان بدل الكفر لو لم تتعلق به مع انها لم توجد ابتداء الا وقت
حدوث الكفر وتعلقت به في ذلك الوقت لا قبله حتى يصح

تعلقها بالايمان بدل الكفر قلنا انها وان لم توجد الا وقت حدوث
الكفر وتعلق به في ذلك الوقت الا انه لم يجب بها الكون لاختيار
داخلا فيها فاذا لم يجب يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر فان قيل
ان المعلول يجب وجوده عند تمام علته والفرض ان القدرة
الحقيقية مع الشرائط تاثيرها كافية في وجود الفعل قلنا ان
الوجوب الحاصل عندها هو الوجوب الحاصل عندها هو الوجوب
بالاختيار وهو لا يقتضي الوجوب بالذات فيمكن التخلف عنها
الثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها لاخراج الفعل الى الوجود وكونها مع الفعل
يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا
فلا حاجة اليها وتنافي اللوازم يستلزم تنافيها فلا يكون مع الفعل
قلنا ان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من
لزوم ايجاد الموجود فجوابه ان المحال ايجاد الموجود بايجاد اخر
غير هذا الايجاد وهو غير لازم ههنا بل اللازم ههنا ايجاد الموجود
بهذا الايجاد وهذا غير محال الثالث انها لو لم يكن قبله معه يلزم
اما قدم العالم او حدوث قدرة الله ضرورة عدم انفكاك
احدهما عن الاخر قلنا كلامنا في القدرة الحادثة اعني قدرة
العبد ولم ندع ان القدرة مطلقا حادثة او قديمة مقارنة
للفعل حتى يرد عليه ما ذكرتم بل قدرة الله تع قديمة ولها تعلقات
حادثة للافعال الصادرة عنا فيوجد وقت حدوثها ولنا
وجهان الاول انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت
قبل الفعل لانعدمت وقت وجود الفعل فيلزم وجود المقدور
بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال الثاني انها لو كانت

قبله لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا فيلزم ان يكون و
وقوعه قبله ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه قبله ان يكون
الفعل موجودا ومعدوما معا لانه مقدور قبل وقوعه وان لا
يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل
مقارنة له واعترض على كل من الوجهين اما على الاول فبالنقض
بقدرة الله تع اولا قلنا لا نم كونها عرضا لان العرض يغاير الموصوف
وصفات الله تع ليست كذلك وبالحل ثانيا بانا لا نم ان العرض
لا يبقى زمانين بل هي باقية على ما ذهب اليه مشايخ الماتريدية
على ما تقدم ولو سلم ذلك فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون له
علة اصلا وهو ليس بلازم ههنا بل اللازم وجوده بدون مقارنة
العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحدث
قبله ويستمر الى زمان حدوث الفعل بتجدد الامثال قلنا ان و
جود الفعل ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة
في زمان الفعل وهو المطلوب وهو مقارنة القدرة المتعلقة
بالفعل للفعل سواء كان لها مثل سابق اولا ونفي وجود
المثل السابق غير داخل في المدعى لان مدعانا ان القدرة المتعلقة
بالفعل لا بد ان يوجد وقت حدوث الفعل وتعلق به في ذلك
الوقت لا قبله سواء سبق المثل اولا ومدعى المعتزلة ان تلك
القدرة لا بد ان يكون قبل الفعل ثم اختلفوا في بقائها وقت
وجود الفعل فمنهم من اوجب بقاءها ومنهم من لم يوجب
على ما في المواقف فان قيل قال في المواقف ايضا قال الاشعري
واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وهذا صريح في
نفي سبق المثل المتجدد عند اهل السنة قلنا ممنوع لجواز ان مراده

ان القدرة المتعلقة بالفعل لا توجد قبله لا مطلقا ونحن معاشر
اهل السنة لا ننكر ان القدرة المتعلقة بوجود الفعل لا توجد
قبله وبهذا ظهر ضعف ما قال بعض المتاخرين ان مدعى الاشعري
واصحابه نفي المثل السابق على القدرة المقارنة للفعل ومدعى
المعتزلة تجويز المثل السابق عليها واما على الثاني فبالنقض
بقدرة الله تع اولا قلنا لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل
الفعل وجود تعلقها قبله ايضا فيجوز ان يكون تعلقها مع الفعل
ومقدورية الفعل دائرة على تعلقها فان قيل فعلى هذا يجوز ان
يكون القدرة الحادثة قبل الفعل وتعلقها مع الفعل كالقدرة
القديمة قلنا هذا لا يرد على القائلين بعدم بقاء الاعراض
وهم الاشاعرة وجواب القائلين ببقائها وهم الماتريدية
ان الاصل عدم تاخر تعلق القدرة عنها وانما تاخر في القدرة
القديمة ضرورة انه لو لم يتاخر عنها لزم حدوث القدرة القديمة
او قدم الحادث بخلاف القدرة الحادثة فانها لو تعلقت وقت
وجودها لا بعدها لم يلزم شيء من المحذورين فلم يجز تاخر تعلقها
عنها فبقي على الاصل فلو كانت قبل الفعل لزم ان يكون
الفعل مقدورا قبل وقته لوجود تعلقها معها لكنه غير مقدور
قبل وقته ثم نقول ان القول بكون القدرة قبل الفعل و
تعلقها معه لا يتمشى على اصل المعتزلة اصلا لان اصلهم
ان القدرة وتعلقها معا قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل
وقت حدوثه ولو كانت باقية وقت حدوث الفعل لان
القائلين ببقائها منهم وقت حدوث الفعل قائلون بامتناع
تعلقها به وقت حدوثه بل انما يتعلقها قبله على ما في شرح المواقف

وبالجمل

وبالجملة ثانيا وتحقيقه منع قوله ان وقوع الفعل في زمان قبل
زمان وقوعه محال وحاصله انه ان اراد به وقوعه في زمان بشرط
كونه قبل زمان وقوعه فمسلم انه محال لاستلزامه المحالين المذكورين
لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان المتقدم
وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه ومن فرض كون ذلك الزمان
قبل الفعل مقارنا لعدمه فكان المحال هو هذا المجموع دون وجود
الفعل في ذلك الزمان وحده بل هو ممكن في نفسه قطعا فلا يتصف
بالامتناع الذاتي اصلا بل امتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق
القدرة به قبل حدوثه وان اراد به ان وقوعه في زمان وقوعه
بدون اشتراط كونه قبله محال فممنوع لانه يمكن ان يزول عن ذلك
المتقدم وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف
كونه زمان وقوع الفعل وانه ليس بمحال ولا يستلزم شيئا من المحال
فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه ايضا ونظير
هذا كما يقال قعود زيد محال بشرط قيامه لاستلزامه كونه قائما
وقاعدا معا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام
ويوجد بدله القعود قلنا على اي وجه كان تعلق القدرة بالفعل
في زمان قبل زمان وقوعه محال لاستلزامه تخلف المعلول عن علته
التامة لان المراد بالقدرة ههنا الحقيقية ففي اي جزء من الزمان
وجدت تلك القدرة وتعلقت بالمعلول يوجد هو عقيبه لامتناع
التخلف فلو تعلقت قبل زمان وقوعه لزم التخلف اذ لا وقوع
له في ذلك الجزء بالفعل وكون وقوع الفعل ممكنا في نفسه قبل
زمان وقوعه لا يجدي نفعا بل جميع الممكنات كذلك وانما تاخر
وجوده الى جزء معين من الزمان لعدم تمام علته في اجزاء تقدمت

وجد فيه لا قبله ولا بعده وهو اى القدرة الحقيقية الحادثة التى
كانت مع الفعل صالحة للضدين على البدل على ما روى عن
ابى ح حيث قال فى شرح الفقه الاكبر الاستطاعة التى يعمل بها
العبد المعصية هى بعينها تصلح لان يعمل بها الطاعة بدل تلك
المعصية واختاره وجمهور الماتريدية وللمعتزلة ومع صلاحيتها
للضدين على البدل انه لا يجب وجود احدهما عندها لدخول الا
لاختيار فيها على ما سبق فيمكن ان يتخلف عنه ويتعلق بالضد
الاخر بدله وقال الاشعرى واصحابه ان القدرة الحادث لا تصلح
للضدين ولا تتعلق بمقدورين متضادين او متماثلين لا معا
ولا بدلا بل انما تتعلق بمقدور واحد واستدلوا بانا ما نجده عند
حدوث احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند حدوث الاخر
وبانها لو كانت صالحة للضدين لزم اجتماعهما فى الوجود لوجوب
مقارنتها بتلك القدرة المتعلقة بهما لما مر انها مع الفعل ولزم
ايضا قدرة العصمة فى الكافر والخذلان فى المؤمن واللازم باطل
والجواب عن الاول ان الوجدان لا يكون حجة على الغير وعن الاخيرين
انه انما يلزم ذلك ان لو وجب الفعل عندها لكن القدرة الحادثة
لا يجب الفعل عندها بالاتفاق لدخول الاختيار فيها والوجوب
بالاختيار لا يمنع امكان التخلف عنها وقال الامام الرازى القدرة
تطلق على القدرة الحيوانية التى هى مبدأ الافعال المختلفة ولا شك
ان نسبتها الى الضدين سواء وانها قبل الفعل وتطلق على القوة
المستجمعة شرائط التاثير كلها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين
معا بل هى بالنسبة الى مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور اخر لاختلاف
الشرائط ولعل الاشعرى القائل بكون القدرة مع الفعل وانها

لاتصح

لا تصلح للضدين اراد المعنى الثانى والمعتزلى القائل بكونها
قبل الفعل وانها تصلح للضدين اراد المعنى الاول انتهى فعلى هذا
يكون النزاع لفظيا وفيه بحث اما اولا فلان القائلين
بتعلقها بالضدين انما يقولون بتعلقها بهما بدلا لا معا والاشعرى
واصحابه ينكرون تعلقها بهما مطلقا فلا ينبغى ذكر قوله معا واما
ثانيا فلان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الاشعرى اصلا
فكيف يصح ان يقال انهم ارادوا بالقدرة القدرة المستجمعة
شرائط التاثير الا ان يقال المراد بالتاثير ما يعم الكسب

فصل

فى ارسال الرسل جمع رسول من الرسالة بمعنى السفارة بين
الله وبين عباده بزيح بها عللهم وشبههم فيما قصرت عنه
عقولهم من مصالح الدين والدنيا مثلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل فهو اى لان يبعث الله تع الى الخلق لتبليغ الاحكام
وقد يشترط فيه الكتاب حكمة اى مصلحة وعاقبة حميدة وفيه
اشارة الى ما قاله الماتريدية من ان ارسال الرسل واجب عليه تع
تفضلا بالنظر الى حكمته لا بالنظر الى ذاته كما قاله المعتزلة بناء على
اصلهم ان الاصلح واجب على الله تع وقالت الاشاعرة انه ليس
بواجب اصلا بل ممكن يستوى طرفاه عنده وافترقت الفلاسفة
فرقتين فرقة تنكر دون النبوة مستدلين بان العلم بالبعثة يتوقف
على علم المبعوث بان الباعث له هو الله تع لا غيره ولا سبيل له الى
ذلك لجواز ان يكون الباعث له غيره من الجن مثلا والجواب
عنه بوجهين احدهما انه يجوز ان ينصب له دليل من الباعث يعلم
بذلك الدليل ان الباعث له هو الله تع لا غير ذلك بان يظهر له
معجزات ليس مثلها شان مخلوق وثانيهما انه يجوز ان يخلق له علم

ضرور بان الباعث له هو الله تع وفرقه يثبتو النبوة لكن على وجه
مخالف لطريق اهل الحق لم يخرجوا به عن الكفر فانهم يرون ان
النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي الى صلاح نوع الانسان
لكونها سببا للخير العالم المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية
ويرون انها يكتبه وينكرون صدور البعثة عن البارى تع بالاختيار
لانكارهم كونه تع مختارا او كونها بنزول الملك بالوحى وقد
ارسل الله رسلا من البشر قبل كلهم من العجم الا خمسة محمد واسمعيل
وهود وصالح وشعيب فانهم من العرب وغيرهم على قسمين
سريانية نوح ولوط وابراهيم ويونس وقسم عبرانية وهم
بنو اسرائيل وكان الوحى مناما الا اولو العزم محمد وابراهيم
وموسى وعيسى ونوح على ما عند ابن عطية فانه اوحى اليهم
نوما ويقظة وعند صاحب الكشاف داود وايوب ويعقوب
ويوسف واسحق من اولو العزم فصار عشرة وجعل البيضاوى
اسمعيل والياس من اولوا العزم ايضا فصار اثنى عشر والذى
ظهر من كلام البيضاوى ان معنى اولو العزم من له شرايع كبيرة
مبشرين لاهل الايمان بالجنة والثواب منذرين لاهل الكفر
بالنار والعقاب مبينين للناس ما يحتاجون اليه في الدين
والدنيا مما لا يستقل العقل بمعرفته كالرؤية والمعاد الجسمانى مثلا
وايدهم الله تع بالمعجزات جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة
على يد من ادعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجزهم عن الاتيان
بمثله ويكون موافقا لدعواه لا مكذبا له ويكون مقارنا للدعواه
لا متقدما عليه لان المقصود منه تصديقه والتصديق قبل الدعوى
لا يتصور حتى لو قال معجزتى ما قد ظهر على يدى من قبل لا يدل على صدقه

ويطالب به بعده فلو عجز عنه كان كاذبا واما نحو كلام عيسى عم
في المهد وتساقط الجنى عليه من النخلة اليابسة وشق بطن نبينا محمد عم
وغسل قلبه واظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر عليه فانما هى كرامات
وارهاص للنبوة لا معجزة واختلفوا في نبوة الصغير قبل يجوز
والبلوغ ليس شرط للنبوة بدليل ان عيسى عم ويحيى عم ارسلا
صبيين لقوله عيسى عم وجعلنى نبيا وقوله في يحيى واتيناه
الحكم صبيا ولانه لا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل
ما هو من شرط النبوة من كمال العقل وغيره فعلى هذا ما صدر
عنهم معجزة لا ارهاص والاكثر على ان الصغير لا يكون نبيا وان جاز
عقلا لان كمال العقل عادة بالبلوغ ولو قول عيسى عم وجعلنى
نبيا فكقول نبينا عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين و
قوله تع من يحيى واتيناه الحكم اخبار عما سياتى واما لو تاخر عن
دعواه فاما ان يكون باخره بزمان يسير معتاد مثله فيكون والا على
الصدق واما بزمان طويل مثل ان يقول معجزتى ان يحصل كذا
بعد شهر تحصيل فاتفقوا على انه معجزة لكنهم اختلفوا في وجه
دلالته على النبوة فقيل اخباره عن الغيب فح يكون المعجز مقارنا
للدعوى حصول الموعود به فح يكون المعجز متاخرا عن الدعوى
باعتبار كونه معجزا والاول اصح واولهم ادم عم كقوله تع
يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة
وما قيل انه امر ونهى قبل البعثة لانه كان في الجنة ولانه ثمة حتى
يكون نبيا لهما فضعيف لانه لم يكن في زمانه نبى اخر فيكون ذلك
الخطاب بالوحى اليه وحوا يكفيه انه وبه ورد السنة والاجماع
فانكار نبوته كفر واخرهم محمد عم لما تواتر انه ادعى النبوة واظهر

المعجزة كانشقاق القمر وكلام الجماد والحيوان وغيرها واحدها
القران المعجز عن اتيان اقصر سورة من سورة مع كمال بلاغة
المنكرين فان قيل قد ورد في السنن نزول عيسى عم بعد نبينا
فكيف يكون اخرهم قلنا نزوله ليس لنصب شرع جديد بل لانه
خليفة لنبينا عم يعمل بشريعته فان قيل قد ثبت انه يرفع الجزية
ويكسر الصليب واتما يدعو بالاسلام او السيف قلنا رفع الجزية
وكسر الصليب من شريعتنا ايضا لان اخذ الجزية والعلم الصليب موقت
بنزول عيسى عم وبعد النزول الحكم هو الرفع والكسر ثم الاصح
ان عيسى عم بعد النزول يصلي مع الناس ويؤمهم ويقتدي به
المهدي لانه افضل فامامته اولى وقيل بالعكس وقيل يوم عيسى عم
اولا اظهارا بانه الامام الاعظم ثم يقتدي بالمهدي في بقية الصلوة
المبعوث نبيا على راس اربعين سنة لما رواه الترمذي عن
مالك عن ربيعة عن انس بن مالك ان الله تع بعث محمدا عم على
راس اربعين سنة فاقام بمكة عشر سنين وبالمدينة عشر سنين
وقال بعضهم انه عم بعث على راس ثلاث واربعين سنة وقال في
جامع الاصول وهذا هو الصحيح عند اهل العلم بالاثر والتاريخ
واستدلوا عليه بما روي عن ابن عباس وسعيد بن المسيب انه عم
بعث على راس ثلاث واربعين واجيب بوجهين احدهما ان
هذه رواية شاذة فلا يعارض الاولى وثانيهما حمل الرواية
الاولى على بعثة النبوة والرواية على بعثة الرسالة فان النبي عم
بعث بالنبوة على راس اربعين سنة فجاء جبرائل باقرا باسم ربك
وهو بغار حراء ثم فترة الوحي ثلاث سنين على ما جزم به ابن اسحق
فقرن نبوته اسرافيل عم ثلاث سنين وعلمه بعض الكلمة ولم

ينزل عليه

ينزل عليه القران على لسان اسرافيل عم فلما مضت ثلاث سنين
نزل جبرائل عم بيا ايها المدثر قم فانذر ثم انزل عليه القران
عشرين سنة فكان زمان نبوته مقدما على رسالته ولا حصر لعددهم
لقوله تع ومنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص وما روي
انهم مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل انه ليس بصحيح وقيل
انه خبر احاد لا يفيد القطع كلهم كانوا مبلغين لما اتوا به عن الله تع
امنين عن الخيانة صادقين في اقوالهم والا لبطل دلالة
المعجزة على صدقهم معصومين في افعالهم اعلم انهم اجمعوا
على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وسائر الامور التبليغية اذ لو جاز عليهم
الكذب في هذه الامور لبطل دلالة المعجزة وهو باطل في جواز صدوره
عنهم سهوا ونسيانا خلاف منعه الاستاد واكثر مشايخنا لدلالة
المعجزة على صدقهم فيها وجوزه القاضي الباقلاني بناء على ان
المعجزة انما دلت على صدقهم فيما هم متذكرون له عامدون
اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على
صدقهم فيها فلا يلزم من الكذب فيها نقض دلالتها واما غير
الكذب من الكفر وغيره من المعاصي فهم معصومون عن الكفر
بالاجماع قبل النبوة وبعدها الا عند فرقة من الخوارج والشيعة
فانهم جوزوا اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك
باطل لافضائه الى اخفاء الدعوة الكلية اذ اولى الوقت بالتقية
وقت الدعوة واما غير الكفر من المعاصي فاما كبائر او صغائر
اما صدور الكبائر عمدا فمنعه الجمهور غير الحشوية سمعا وباجماع
الامة قبل ظهور المخالفين ومنعه المعتزلة عقلا بان صدور

الكبائر عمدا عنهم يوجب سقوط هيبتهم من القلوب وانحطاط
رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم واما صدورها
سهوا او خطأ في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار عدم جوازه
واما صدور الصغائر عمدا فجوزه الجمهور غير الجبائي واما سهوا فهو جائز
باتفاق الاكثرين بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه الا الصغائر
الخسيسة كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا
لافضائها الى دنائتهم المفضية الى النفرة عنهم هذا كله بعد الوحي
واما قبله فقال اكثر اصحابنا وبعض المعتزلة لا يمتنع صدور الكبيرة
ولا الصغيرة عنهم اذ لا دلالة للمعجزة عليه ولا سبيل للعقل اليه
ولا دليل سمعي عليه وقال بعض اصحابنا واكثر المعتزلة والحق منع
ما يوجب النفرة عنهم ولو قبل الوحي كعهر الامهات وفجور الاباء
والصغائر الخسيسة ولذا قال الامام الرازي ان اباء الانبياء عم
ما كانوا كفارا لانه يوجب النفرة عنهم واعترض عليه بان ازر ابا
والد ابراهيم عم وكان كافرا واجيب بانا لا نسلم انه ابوه بل عمه
ولو سلم انه ابوه على ما هو ظاهر نص القران ولا نسلم انه مات على
الكفر ومراد الامام انهم ما ماتوا على الكفر ولا يخفى عليك ان
هذا الجواب مبني على ان كفر الاباء يوجب النفرة والتحقيق انه
ليس مما يوجب النفرة لانه تدين على دينه فلا يكون مفضيا
الى النفرة كيف وقد تكلموا في ابوي نبينا عم روى الطبري وابو
حفص وغيرهما بسندهم عن عائشة ان النبي عم قال احيا لي
امي فامنت بي ثم ردها وقال السهيلي ان في اسناده مجاهيل
وقال ابن كثير انه حديث منكر جدا وسنده مجهول وقال ابن
دحية هذا الحديث الموضوع يرده القران والاجماع وقد

جزم

جزم بعض العلماء بان ابوي النبي عم ناجيان وليسا في النار متمسكين
بالحديث المذكور وتعقبه بعضهم بان الايمان بعد الموت لا ينفع
اصلا واجاب عنه القرطبي في التذكرة بان فضائله عم وخصائصه
لم يزل تتوالى وتتابع الى حين مماته فيكون هذا من خصائصه ايضا
وليس احياؤهما وايمانهما ممتنعا عقلا ولا شرعا فيكون د
ذلك زيادة في كرامته وقد تمسك القائلون بنجاتهما بانهما
ماتا قبل البعثة في زمن الفترة ولا تعذيب قبلها بقوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا مسلك خاص للاشعري
وقد تقدم تفصيله وقال بعض العلماء الاولى كف اللسان عن هذه
المسئلة هذا فلو كان كفر الاباء يوجب النفرة لما تكلموا فيه
بل يكون نجاتهما وايمانهما ثم اعلم ان الراجح عندي هو القول
الاخير اعني كف اللسان لان النزاع ههنا ليس في جواز احيائهما
وايمانهما بل في وقوعهما بالفعل ولا دليل على وقوعهما اذ لا مساغ
للعقل في وقوعهما بل لا بد فيه من الخبر الصادق لانه من المدلولات
السمعية اليقينية ولم يوجد ذلك لان ما روي في هذا الباب لم
يفد شيئا من العلم لانه مجروح عند ارباب الجرح كما عرفت
اذا عرفت هذا فاعلم ان ما نقل في الانبياء عم مما يشعر بكذبه
مما يشعر بكذبهم وبكونه معصية فما نقل بطريق الاحاد فمردود
وما كان بطريق التواتر فما دام له محمل اخر نحمله عليه وما لم نجد له
محملا نحمله على ما قبل النبوة او من قبيل ترك الاولى او من صغاير
صدرت سهوا ولا ينافيها تسميته ذنبا كما في قوله تع ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار ولا الاعتراف بكونه
ظلما كما في قصة ادم عم لجواز كل من التسمية والاستغفار والاعتراف

اي احياؤهما وايمانهما منه

اي من المدلولات العقلية التي يستدل عليها بدليل العقل منه

اي في حقهم وشانهم منه

نعظم ما صدر عنهم بالنسبة اليهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين
ثم الجمهور على ان لا نبوة للنساء قال القاضي ذكريا الاجماع على
عدم نبوة النساء لكن نقل عن الاشعري نبوة ست منهن حوا وساره
وام موسى وهاجر وآسيه ومريم وقال القرطبي الصحيح ان مريم نبيه
ولله تع ملائكة وهم رسل الله تع الى انبيائه وهم اجسام لطيفة
نورانية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كاملة في العلم
والقدرة على الافعال الشاقة الرسل برؤيتهم كذلك بخلاف الجن
فانهم اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ايضا منهم المؤمن
ومنهم الكافر كذا قيل وفيه نظر لانه ثبت نصا ان ابليس الشيطان
كان من الجن وقد قال الله خلقتني من نار والشياطين اجسام لطيفة
نارية شانها القاء الناس في الفساد ذوو اجنحة مثنى وثلاث
ورباع وليس المراد الحصر لما روي انه عليه السلام راى جبرائيل عم ليلة
المعراج وله ست مائة جناح لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء ان هذه العمومات تفيد
الظن المعتبر وما يقال انه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات ان
اريد انه يحصل منه الاعتقاد الجازم فلا نزاع وان اريد به انه
لا يحصل منه علبة الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان والظن
الغالب يكفي في اعتقاد عصمتهم وما صدر عنهم في قصة خلق ادم
عم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء لم يكن على
سبيل الاعتراض على الله تع وخلقه حتى يكون معصية بل على
سبيل عرض الشبهة لدفعها واستكشافها ونسبة الافساد
والسفك الى ادم عم ليس على سبيل الغيبة له بل لما ذكرناه لان الغيبة

لايتصو

لا يتصور في حق من لم يوجد بعد وادم لم يخلق في ذلك الوقت وقولهم
ونحن نسبح لك ليس على سبيل التزكية واظهار العجب بل لتتمة
تقرير شبهتهم واما ابليس فالاكثر على انه ليس من الملائكة بل
كان من الجن نشا بين الملائكة وكان مغمورا بينهم ففسق عن امر ربه
على ما دل عليه قوله تع الا ابليس كان من الجن فان قيل كيف يصح الاستثناء
في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس قلنا
لما نشا بينهم واتصف بصفاتهم في باب العبادة وصار مغمورا
بينهم في الانفة غلب صفة عبادته وملكيته على صفة جنيته
فعد من الملائكة فاستثني منهم او غلب جنس الملائكة عليه تغليب
الكثير الافراد على فرد من غير هذا الجنس مغمور بينهم بان يطلق
اسم ذلك الجنس على الجميع وعلى التقديرين من التغليب يصح
الاستثناء فيكون الامر بالسجدة في الاية لجماعة فيهم ابليس
فيتناوله الامر فيترتب لزوم الفسق لمخالفة امر ربه هذا على
تقدير كون الاستثناء متصلا كما هو الاصل في الاستثناء
واما جعل منقطعا كما جوزه صاحب الكشاف فلا حاجة الى
هذا الجواب واما ما اشتهر من قصة هاروت وماروت
فغير معقول بل الحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كبيرة اصلا و
تعذيبهما على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة و
السهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان انما نحن
فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر وتعلمه بل في اعتقاده وقد ذكر
ابن تيمية ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشى في ذلك الزمان
واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة وكثر دعوى النبوة
فبعث الله هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا

امن معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين
لصلاحهما ويؤيده قراءة ملكين بكسر اللام ولا يوصفون
بذكورة والانوثة اذ لم يرد به نقل ولا دل عليه عقل فيجب نفيه
ونبينا افضل من الكل من الملائكة والانس والجن اي من كل فرد
منهم ومن المجموع من حيث المجموع على ما صرح به بعض حواشي
السنماور عند تفسير قوله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم
على بعض ويدل عليه قولهم نبينا افضل من الكل ومن جميع المخلوقات
فان المفضل عليه المجرور بمن هو المجموع من حيث المجموع على ما صرح
به الزهري وان لفظ الجميع المضاف الى معرفة يفيد الاستغراق الشمولي
قال في شرح المواهب لحلي ان هذه المسئلة وقعت في زمن القرني
عبد السلام فافتى فيها بانه عم كان افضل من كل واحد منهم
لا انه افضل من جميعهم فمالى جماعة على تكفيره وقدمنا الجواب
عنه في الديباجة هذا في تفضيل نبينا عم وهل يجب تفضيل
بعضهم على بعض على التعيين غير نبينا ففي البيضاوي ان
قوله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض دليل على ان
الانبياء متفاوتة الاقدام وانه يجوز تفضيل بعضهم على بعض
لكن بقاطع لان اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل انتهى واعترض
عليه بان دلالة هذه الاية على جواز تفضيل بعضهم على بعض
مسلم لكن دلالتها على ان التفضيل ينبغي ان يكون بقاطع
ممنوع وما ذكره بقوله لان اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل
لا يثبت دلالة الاية على ذلك وهل يثبت ان التفضيل يجب
ان يكون بقاطع قيل لا يثبته ايضا لان عدم اعتبار الظن فيما يتعلق
بالاصول والعقايد معناه انه لا يكفي الظن في سقوط ما وجب اعتقاده

عن الامة وليس تفضيل بعض على بعض على التعيين مما اعتقا
اعتقادية حتى يقال لا يكفي فيه الظن وعدم كفاية الظن
لا يدل على عدم جواز التفضيل بالظن وكون المفضل آثما كذا
ذكره مولانا عصام الدين ثم ان اعتقاد افضلية بعضهم
على بعض على التعيين يجب علينا ان وجد دليل قاطع والا
فلا لانه مما يتعلق بالاعتقاد لكن وجود القاطع ممنوع
ثم الدليل على افضلية نبينا عم من الكل قوله تع كنتم
خير امة اخرجت للناس وقوله تع جعلناكم امة وسطا لان
خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك يقتضي كمال نبيهم
وافضليته على غيره ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء
ومعجزته باقية الى يوم الدين وشريعته ناسخة سائر الشرايع
الى غير ذلك من خصايصه حتى قال الهيثمي في شرح الشمائل
اعلم ان من تمام الايمان بنبينا عم اعتقاد انه لم يجتمع في
بدن ادمي من المحاسن الظاهرة ما اجتمع في بدنه عليه السلام
لان المحاسن الظاهرة ايات على المحاسن الباطنة والاخلاق
الزكية ولا اكمل من النبي عم ولا مساوله في هذا المدلول فكذلك
في الدال وقال القرطبي انه لم يظهر تمام حسنه عم والا لما طاقت
اعين الصحابة النظر اليه ورسل اليه افضل من الملائكة كلهم
ورسل الملائكة كجبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل افضل
من عوام البشر وعوام البشر افضل من عوام الملائكة اي غير
الرسل منهم واستدلوا على الاول بقوله تع واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم لان امر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
الى الفهم بخلاف عكسه فان قيل لا نسلم ان المراد بالسجود هنا السجود

تعظيم لادم لجواز ان يكون سجودهم الله تع وادم كان
كالقبلة لهم او سببا لوجوبه كالوقت للصلوة بناء على ان
يراد بالسجود المعنى الشرعي وهو وضع الجبهة بقصد العبادة
لانه مختص به تع وعلى تقدير كونه لادم عم بناء على ان يراد به
المعنى اللغوي يجوز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام
السلام في عرفنا تحية واكراما لادم عم لا عبادة له وايضا
يجوز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم بتمييز المطيع منهم
عن العاصي فلا يدل على تفضيل ادم عم عليهم في شيء من هذه
الاحتمالات قلنا ان قوله تع ارايتك هذا الذي كرمت علي لئن اخرتن
يدل على انه سجود تعظيم وتكريم ويدل عليه ايضا سوق الاية واستدلوا
ايضا بقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها لان العالم افضل من
غيره واستدلوا على الثاني بالاجماع وعلى الثالث بان للبشر عو
ائق عن العبادة وليس للملائكة شيء من العوائق لان عبادتهم
خلقية ولا شك ان العبادة على العوائق افضل لقوله عم
افضل الاعمال احمزها والنزاع في الافضلية بمعنى اكثر ثوابا
وبه فسقط ما قيل ان اكثر عوام البشر فسقة فكيف يكون افضل
من الملائكة وذلك لان كل من يعمل عملا صالحا مع العوائق
من عوام البشر اكثر ثوابا واما يلزم منه تفضيله كل فرد منهم
على الملائكة ولو سلم لا المراد كونهم افضل على تقدير اعمالهم
الصالحة هذا هو المشهور وقال البلقيني والمختار عند
الحنفية ان خواص البشر وهم المرسلون افضل من جملة
الملائكة وخواص الملائكة افضل من الانبياء غير المرسلين و
والانبياء غير المرسلين افضل من غير الخواص من الملائكة فظهر منه

ان لهم

ان لهم مسلكين في هذه المسئلة مشهورا ومختارا وقال
جمهور الاشاعرة ان الانبياء كلهم افضل من الملائكة علوية
كانت او سفلية لما ذكرناه وقال بعضهم ان الملائكة مطلقا
افضل من عوام البشر ورسلهم اي رسل الملائكة افضل من
الانبياء واستدلوا بقوله تع ولله يسجد ما في السموات وما في
الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون وبقوله تع بل عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وبان الملائكة
روحانيات مجردة عن ظلمة المادة والشهوة والغضب ومتصفة
بالكمالات العلمية بالفعل وقادرة على التشكلات المختلفة والاعمال
الشاقة مطلعة على اسرار الغيب وعباداتهم دائمة والجواب
عن الاول ان ذلك انما يدل على المفضلية لا على الافضلية ولو سلم
فانما يدل على افضليتهم على البشر الذين يستكبرون عن عبادته
لا على من ليس كذلك سيما الانبياء وعن الثاني بان جميع نحو ممنوع
ذلك لما يمتنع كون الانبياء افضل منهم بمعنى اكثر ثوابا كما هو الحق
هنا ولم يكن نبينا محمد عم متعبدا بشرع من قبله مطلقا اي
لا قبل البعثة ولا بعده اما الاول فلانه لو كان لنقل ولما امكن كتمه
واما الثاني فلان نبينا عم اصيل متبوع في الشرائع فلا يكون تابعا
للغير خلافا للاشاعرة فانهم قالوا انه كان متعبدا قبل البعثة
وبعدها بشرع من قبله لان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل بها
على انها شريعة لصاحبها من الانبياء ما لم يظهر ناسخ لان شريعة
كل نبي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة ما لم يظهر ناسخه
لقوله تع اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع
على الايمان والشريعة قلنا معنى الاقتداء الاخذ بالهدى لا على كونها

شريعة لهم بل على كونها شريعة لك او على انها طريقة العقل
والسمع وهو الظاهر لان الواجب على كل احد اتباع الدليل
من العقل والسمع ولا يجوز له التقليد سيما الانبياء عم او المراد بالظاهر
الايمان فقط وسبع كتب وهي مائة واربعة عشر التوراة
والانجيل والزبور والفرقان وما عداها صحف انزلها على
انبيائه بان الهمها جبرائيل وهو في السما وعلمه قرائته ثم ان جبرائيل
عم اداه في الارض على ما فهمه ونقله الى الانبيا اما بانخلاعه عن صورته
الاصلية الصورة البشرية حتى ياخذه الرسول منه واما بانخلاع
النبي عم عن صورته البشرية الصورة الملكية وياخذه من جبرائيل عم
وبين فيها ما يحتاج اليه الناس في الدين والدنيا لئلا يكون لهم
حجة على الله بعد الرسل وانزل على نبينا عم الفرقان وعلى موسى
التورة وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الزبور وعلى شيث صحايف
وعلى ادريس ثلثين صحايف وعلى ابراهيم عشرين وعلى صحايف
وعلى ادم عشر صحايف معجزة له اختلفوا في وجه المجازة والحق
ما عليه اهل السنة من انه بلاغته وفصاحته كما ذكرناه في بحث الكلام
والمعراج اي اسراء نبينا عم ليلا كما دل عليه قوله تع سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى اختلفوا في
هذا الاسراء هل هو اسراء واحد في ليلة واحدة يقظة او مناما او
اسراآن كل واحد في ليلة مرة بروحه وبدنه يقظة ومرة مناما واحتج
القائلون بانه رؤيا منام بقوله تع وما جعلنا الرؤيا التي اريناك
الا فتنة للناس لان الرؤيا مصدر الحلمية ومصدر البصرية هو الرؤية
بالتاء اجيب بمنع الفرق بينهما بل كلاهما واحد كالقربى والقربة
واذا قال ابن عباس في تفسير الاية هي رؤيا عين اراها صلى الله عليه

وسلم

وسلم ليلة اسرى به فان قيل قد ثبت ان عائشة رضي الله عنها
قالت ما فقد جسده الشريف وهو الظاهر في رؤيا منام لا رؤية عين
اجيب بان معناه ما فقد جسده عن روحه بل كان مع روحه واسرا
واسرى جسده مع روحه واحتج القائلون بانه بالجسد يقظة كما تلوناه
لان الاصل في الافعال الخارجة ان تحمل على اليقظة حتى يدل دليل
على خلافه وبان ذلك لو كان مناما لما كانت فتنة للناس
اذ لا استبعاد فيه لان العقل لا يبعده وقال النووي كان الاسرا به
عم مرتين مرة في النام ومرة في اليقظة وقال السهيلي ان مرة النوم
توطئة له عم وتيسير عم عليه لقوة اليقظة لان حالة النوم اسهل
وقال في المواهب الحق انه اسراء واحد بروحه وجسده يقظة
عند جمهور المحدثين والفقهاء والمتكلمين وتواردت عليه
ظواهر الاخبار الصحيحة ولا ينبغي العدول عنه اذ ليس في العقل
ما يحيله ولذا قلنا يقظة بجسمه من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
لما تلوناه وبيناه وقالوا هذا الاسراء من خواص نبينا عم
ولم يقع لسائر الانبياء ثم الى السماء كما ورد في الصحيحين من الخبر
المشهور ثم الى ما شاء الله من العلى فقالوا المعارج ليلة الاسراء
عشرة سبع الى السموات السبع والثامن الى سدرة المنتهى
والتاسع الى المستوى الذي سمع فيه صريف الاقلام في تصاريف
الاقدار والعاشر الى العرش والرفرف والرؤية وسماع الخطاب

فصل عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
لان من عصاة المؤمنين من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب
على ما ورد في الصحاح ونعيم اهل الطاعة في القبر بان يخلق الله تع
في جميع اجزاء الميت او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك

الم العذاب او لذة التنعيم لان التعذيب والتنعيم بدون الحيوة
محال وان جوزه الصالحية والكرامية لكنهم اختلفوا في لزوم
اعادة الروح في القبر الى البدن بناء على ان التعذيب والتنعيم لا
يتوقف على اعادة الروح وانما يتوقف على نوع من الحيوة
سواء اعيد الروح اولا لامكان نوع من الحيوة بدون الروح
فذهب اكثر المتاخرين الى لزوم اعادة والاشعري واصحابه الى عدم
لزوم اعادة فان قيل ان الاصح ان التعذيب والتنعيم على البدن
والروح جميعا فكيف يصح هذا القول بدون اعادة الروح قلنا
لا منع عقلا ولا نقلا عن تعذيب البدن وتنعيمه بخلق نوع حيوة
فيه بدون اعادة الروح وتعذيب الروح وتنعيمه مجردا عن البدن
لعلاقته السابقة بالبدن المعذب والمنعم وهذا ظاهر على القول
بتجرد النفس اي الروح واما على القول بانها عبارة عن جزء
لا يتجزى في القلب او اجسام لطيفة سارية في البدن او الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره فكل من التعذيب والتنعيم اول
للبدن والروح بلا تفرق احدهما عن الاخر اصلا فان قيل ان
احوال القبر من التعذيب والتنعيم الى قيام الساعة لا ينتظم
الا ببقاء ما يعذب وينعم من الروح والبدن وبعد الموت لا
يتصور بقاؤها قلنا بقاء الروح على القول بتجرد النفس ظاهر وا
ما على باقي الاقوال فلعل الله يستحفظها بعد خراب البدن وكذا
البدن على القول بانها يعذب وينعم لعل الله يستحفظها وان
تفرقت اعضاؤه وتفتت اجزاؤه وانعدمت تركيبه كما يعلمه الله تع
ويؤيده قوله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وما في الصحيحين

انه عليه

انه عليه السلام قال ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي
ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار اعلم
انهم اختلفوا في هذه المسئلة فانكرها قوم بالكلية واثبتها
اخرون ثم اختلف المثبتون فمنهم من اثبت التعذيب
وانكر الاحياء في القبر وهو خلاف العقل ومنهم من لم يثبت
التعذيب بالفعل بل قال يجتمع الالام في جسده فاذا حشر احس
احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر ايضا فلا يعتد به
ومنهم من قال بالاحياء من غير اعادة الروح ومنهم من قال
بالاحياء واعادة الروح ايضا في البدن كما ذكرنا ولا يلزم
ان يرى منه اثر الحيوة من الحركة وغيرها حتى ان الماكول في بطن
الاحي ويعذب ولا نعلمه ولا يستبعد ذلك لان من اخفى النار
في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم ايضا قال الامام
الغزالي واعلم ان لك ثلث مقامات في تصديق امثال
هذا احدها ان تصدق بان الحية مثلا موجود تلدغ الميت
ولكن لا تشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة
تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالاخرة فهو عالم
الملكوت وثانيها ان تتذكر النائم فانه يرى في نومه حية
تلدغه وهو يتالم بذلك حتى تراه في نومه يصيح من ذلك
ويعرق جبينه وقد ينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه
ويتاذى به كما يتاذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره
ساكنا ولا ترى في حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب
حاصل له ولكنه في حقك غير مشاهدة واذا كان العذاب
الم اللدغ فلا فرق بين حية يتخيل او تشاهد وثالثها ان تعلم

ان الحية بنفسها الا تالم بل الذي نلقاك منها وهو السم ثم السم ليس
هو الالم بل عذابك هو الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل
مثل ذلك الاثر من غير السم لكان ذلك العذاب قد يعرف
وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف
الى السبب الذي يفضي اليه في العادة في والاخلاق الرديئة
والصفات المهلكة تنقلب الى موذيات في النفس ومولمات
عند الموت فيكون كالام سوع الجواب من غير وجود الحيات
والله تع قادر على ان يعذب بكل من هذه المقامات وبجمعها
وسوال منكر ونكير في القبر وهما ملكان يدخلان في القبر فيسألان
العبد عن ربه وعن دينه وقبلته وقيل عن عقايده فقط وانما
سميا بالمنكر والنكير لانهما لا يشبهان خلق الادميين ولا خلق
الملائكة ولا خلق الطير والبهايم فكانه ينكرهما الناظر لعدم انسهما
واختلفوا في ان السوال هل يتكرر فقيل انه يتكرر ثلاثا وقال ابن
ناجي والاخبار الصحيحة يدل على ان السوال مرة واحدة واختلفوا
ايضا في ان الكافر هل يسال فذهب القرطبي وابن القيم الى انهم
يسئلون وقيل انهم لا يسئلون والجمهور على الاول لعموم احاديث
السوال في انه هل يختص هذه الامة او يعم الامم السالفة قيل
يختص لان الامم السالفة كانت الرسل تاتيهم بالرسالة فاذا
ابوا كفت الرسل واعتزلوهم وعوجلوا بالعقاب فلما بعث الله
محمدا بالرحمة امسك عنهم العذاب واعطى السيف حتى يدخل في دين
الله من دخل مهابة السيف ويستر الكفر ويظهر الايمان فلا فات
كشف الله في القبر بالسوال ما يستر في الدنيا والحق العموم ايضا
لعموم الادلة وقال الفاكهاني الظاهر عندي ان الملائكة يسئلون

ايضا

ايضا وكذا الجن وتوقف في سوال اهل الفترة والمجانين والبله
وقال السنوسي ومقتضى الرجحية انه لا يسال الا المكلف واما الانبياء
عم فقيل انهم يسئلون لكن لا لامر بينه بل عن ربه وعن امته هل بلغهم
الدين وقيل انهم لا يسئلون واما الاطفال فقد جزم القرطبي والبزازي
انهم يسئلون لكن يكمل لهم عقولهم وقال اكثر الحنفية انهم لا
يسئلون وقيل توقف ابو ح في السوال عنهم واعلم ان اطفال
الانبياء والمومنين في الجنة بالاجماع واختلفوا في اطفال المشركين
على اقوال الاول انهم في الجنة وعليه المحققون لقوله ولا تزر وازرة
وزر اخرى ولما رواه البخاري طويلا من انه عليه السلام راى اطفال
اطفال المسلمين والكفار حول ابراهيم عم في الجنة ورؤيا
الانبياء وحي وما ورد في بعض الاحاديث من انهم خدام اهل الجنة
كناية عن نزول مراتبهم عن مراتب اطفال المسلمين في الجنة
والثاني انهم في النار تبعا لابائهم ولما صح من حديث الموؤدة و
والثالث التوقف وهو المروي عن ابي ح بانهم في مشية الله تع
والرابع انهم يجمعون وتوجج لهم نار يقال ادخلوها فيدخلها
من كان في علم الله تع سعيدا ويمتنع عنها من كان في علم شقيا
لو ادرك العمل فيقول الله تع لهم لي عصيتم فكيف برسلي لو اتوكم
في الدنيا الخامس انهم في الاعراف ثابت بالسمع لما في الصحيحين مع ما
اذا وضع العبد في قبره وتولى عنه اصحابه اتاه ملكان فيقعدانه
فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل يعني محمدا عم فاما المومن
فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله واما المنافق والكافر فيقول
لا ادري كنت اقول ما يقول الناس فيضرب بمطراق من حديد
فصل المعاد وهو مصدر ميمي او اسم مكان من العود

وحقيقة العود الرجوع الى ما كان عليه والمراد ههنا رجوع
الابدان الى الوجود لما اعدم او لا اجتماع الاجزاء بعد التفرق مع
اعادة الروح فيه وهو المعاد الجسماني اعلم ان الاقوال
في مسئلة المعاد من الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول
جمهور المتكلمين النافين للتجرد والنفس لا بمعنى ان البدن يعاد
بدون الروح اذ بطلانه باطل بل بمعنى ان البدن متى اعيد يعاد مع
الروح الثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الا
لهيين من الحكماء بناء على ان البدن ينعدم بالكلية فلا يعاد
والروح جوهر مجرد لا يفنى فيعود الى ما كان عليه قبل دخوله
البدن من التجرد في عالم المجردات الثالث ثبوتهما معا وهو
قول الامام الغزالي والكعبي والراغب بناء على ان الروح
عندهم جوهر مجرد بان بعد خراب البدن ليس بجسم ولا جسماني
فيعود الى البدن المخلوق من الاجزاء المتفرقة للبدن الاول
نفسه المجردة الباقية بعد خراب ذلك البدن بخلاف القول
الاول فان الروح عندهم ليس بمجرد بل هو عبارة عن جسم
لطيف حقيقته نوراني مخالف بالماهية للبدن سار فيه سريان
ماء الورد من الورد او عن دم معتدل في البدن او عن دم معتدل
في البدن او عن مزاج معتدل فيه او عن اجزاء لا تتجزأ في القلب
او اخر او سارية في البدن باقية من اول العمر الى اخره فيلزمه
اعادة الروح مع البدن لعدم انفكاكه عنه ولذا خصوا بالمعاد
الجسماني فقط لكون لفظ الجسماني شاملا للروح ايضا والرابع
عدم ثبوت شيء منهما وهو قول القدماء من الحكماء الخامس
التوقف وهو المنقول جالينوس حق بالاجماع والنصوص

لقوله تع

كقوله تع من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة ولذلك قال الامام لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به
النبي عم وبين انكار الحشر الجسماني وقال العلامة الدواني وكذا
وكذا لا يجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة
بين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير
متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية في امكنة
غير متناهية لانه لا بد لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم
تناهي الابعاد وقد ثبت بالبرهان تناهيها اجيب عنه بان
حشر الاجساد اللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر
المكلفين من المطيع المستحق للثواب والعاصي المستحق للعقاب
لا حشر جميع افراد البشر مكلفا كان او غير مكلف فانه ليس
من ضروريات الدين لان الاخبار المنقولة فيه لم تصل حد التواتر
ولم ينعقد عليه الاجماع بل كان مختلفا فيه فلم يكن الاعتقاد
من شرائط الاسلام ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مخالف للمشهور
في عامة الكتب المعتبرة وانه مبني على القول بان الحشر الجسماني
لترتب الجزاء خيرا او شرا فقط والحصر ممنوع وانهم قد صرحوا
بان اطفال المؤمنين والانبياء في الجنة بالاجماع فانكار الاجماع
حشر الاطفال مخالف لتصريحهم هذا بحشر الاجساد ويعاد فيها
الروح هذا ينتظم على كل من المذهب الاول والثالث واعلم
ان الحشر الجسماني مما اجمع عليه واختلفوا في كيفيته فذهب
بعضهم الى انه باعادة البدن المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه
وبعضهم الى انه بجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا فعلى الاول
يكون فناء الاجسام عبارة عن العدم بالكلية وعلى الثاني

يكون عبارة عن تفرق الاجزاء واجيب الاول بكون بان البدن
لايمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والالم يوجد ابتداء
لكونه من قبيل الممتنع فاذا لم يمتنع و بالنظر الى ذاته ولوازمه
صار ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب اعترض عليه بان العود
لكونه وجودا بعد طريان العدم احص من الوجود المطلق ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع
الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته او للازم ولا يمتنع
وجوده مطلقا واجيب عنه بان الوجود امر واحد في حد
ذاته لايختلف ابتداء واعاده بحسب ذاته بل بحسب الاضافة الى
الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لايختلف ابتداء واعاده
الا بحسب تلك فاذا كل من الوجودين والايجادين متلازمان
امكانا وامتناعا واوجوزنا كون الشي الواحد ممكنا في زمان
ممتنعا في زمان اخر معللا بان الموجود في الزمان الثاني احص
من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة
لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب الذاتي معللا بانه يجوز
ان يكون ذلك الوجود الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا
وهذا مخالف لبديهة العقل وقد يقال ان الاعاده اهون
للقائل من الابتداء لاستفادته بالوجود الاول ملكة الاتصاف
فيكون ممكنة واما الاخرون وهم منكرون لجواز اعادة المعدوم
بعينه فمنهم من ادعى الضرورة ولا يخفى ان دعوى الضرورة
في محل النزاع غير مسموعة ومنهم من يتمسك عليه بوجوه الاول
انه لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
اذ الفرض ان المعاد هو المبدا بعينه واللازم باطل واجيب
عنه

عنه اما اولا فلانه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجود
ازمانا ثم ازال عنه ذلك الوجود في زمان ثان ثم اتصف به في
زمان الثالث فتبين ان التخلل في الحقيقة انما هو لزمان العدم
بين زمان الوجود الواحد واذا اعتبرت نسبة هذا التخلل الى
العدم مجازا اكفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب
زمانيه واما ثانيا فلانه يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصه
مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم التقدم بين
الشي الواحد من جميع الوجوه واما ثالثا انه تم دليلكم هذا الد
على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان
والا لزم تخلل الزمان بين الشي ونفسه لوجود ذلك الشخص
في طرفي زمان البقاء الثاني انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز
اعادة وقته الاول لانه من جملة مشخصاته واللازم باطل لاستلزامه
كون الشي مبتداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتداء الا
الموجود في وقته الاول وهذا جمع بين المتقابلين واجيب عنه
بانا لا نم كون الوقت من جملة المشخصات فانا قاطعون
بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس وتغاير الاعتبارات
لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم ان كل
ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتداء وانما يكون كذلك
لو لم يكن الوقت ايضا معادا اولم يكن هو موصوفا بالحدوث
اح الثالث انه امكن ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد
معه ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان الله تع
قادر على ايجاد مثله كذلك ابتداء معه لكن اللازم باطل لاستلزامه
اتحاد الاثنين لعدم التمايز بينهما اجيب عنه بمنع عدم التمايز

بين المعاد والمبتدأ لجواز تمايزهما بالعوارض سواء كانا مبتدأين
او معادين او مبتدأ ومعادا لان وجود مثلين لا تمايز بينهما اصلا
محال على ان ما ذكرتم لو تم لزم النقض بعدم ايجاد المعدوم اصلا بان
يقال لو امكن ايجاد المعدوم ابتداء لامكن ان يوجد ما يماثله في الماهية
واللوازم فيلزم عدم التمايز بين الاثنين واللازم باطل فكذا
الملزوم قال ابن سينا انه اذا وجد الشيء وفنا هما ثم لم يعدم واستمر
وجوده في وقت اخر وعد ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد
واما اذا عدم فليكن الموجود السابق ا وليكن المعاد الذي
حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدث
والموضوع والزمان وغير ذلك لاتحاده الا بالعدد فلا يتميز
ب عن ج في استحقاق ان يكون ما نسب اليه دون ج
فان نسبة ا الى الامرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر
هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فيه فليس
ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لب
دون ج لانه كان لب دون ج قلت فهي نفس هذه النسبة
واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لجم بل
اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فينعدم من حيث
هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم ينعدم من حيث
هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان
يبطل من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال
العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود
السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا
يكون واحد منهما معادا واذا كان المجعولان الاثنان يوجبان كون

الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا
واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المجعولين
شيئين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية
الصرفة لا غير انتهى واختلفوا في تحقيق مرامه فقال بعضهم
انه اشار فيه الى منهجين في امتناع اعادة المعدوم بعينه
احدهما ما اشار اليه بقوله فليكن الموجود السابق الى قوله
او لا يكون واحد منهما معادا وهو بيان عدم الامتياز بين
المعاد والمستأنف الجديد على تقدير الاعادة وثانيهما ما اشار
اليه بقوله واذا كان المجعولان الاثنان الخ وهو بيان مغايرة
ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض اولا مع قطع النظر عن
فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه للمعاد وكاف للمنهج
الاول لان محصل هذا القول هو ان كون المجعولين اثنين يوجب
ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر
ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئا واحدا وباعتبار المجعولين
كالوجودين مثلا شيئين واما عند فقد الذات كما فيما نحن فيه
فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة مغايرة محضة وقال بعضهم
ان مرجع قول الشيخ واحد وليس قوله الاول دليلا مستقلا لان
مداره ليس على ان المثل المستأنف لم يتميز عن الحادث المعاد فيلزم
اتحاد الاثنين على ما هو المشهور في تقريره والا لورد عليه
النقض بامتناع ايجاد المعدوم ومنع مساواة نسبة الموجود
السابق اليهما ومنع عدم التمايز بينهما بل مداره على ان نسبة
المعادية الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى

ذلك الحادث من حيث فرض كونه مستانف بل النسبة المعادية
اليه اذا فرض كونه معادا بعينها كنسبتها اليه اذا فرض كونه
مستانفا قلنا لايصح النسبة الثانية كذلك لايصح الاولى لانها
انما يصح اذا حفظ وحدة الذات ولم يفقد وليس كذلك لان
العدم فقدان الذات فخلاصة استدلال الشيخ ان العدم لما كان
عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلايكون موضوع المباينة
والمعادية واحدا لان اتحاد موضوع المباينة والمعادية انما
يصح اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والاعادة
على مازعمه المعتزلة ولكنها ليست بمحفوظة ههنا اذ لاثبوت
للمعدوم عندنا واما حديث المثل المستانف فانما هو للتوضيح
ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لافرق بينه وبين
الحادث المستانف في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يكونا معا
معادا اولايكونا معا معادا والاول باطل فتعين الثاني لا
لكونه محتاجا اليه في الاستدلال اجيب عنه بوجوه اما اولا
فلان كون القول الاول للشيخ دليلا مستقلا ليس بظاهر على ما ذكروه
من لزوم اتحاد الاثنين الناشي من عدم تمايز المعاد والمستانف
على ما هو المشهور في تقرير الوجه الثالث بل يجوز ان يكون دليلا
مستقلا بوجه اخر وذلك ان عدم تمايز المعاد والمستانف يلزمه
امران اتحاد الاثنين وكونهما معادا معا او معادا فباى لازم منهما
يصح الاستدلال فاخذ هؤلاء البعض اللازم الثاني فحمل كلام الشيخ
على الاستدلال المستقل حملا له على تبادره واما ثانيا فلان
ورود النقض والمنع ليس بشيء هو الصرف الكلام عن محمل متبادر
لان قرينة الفساد غير مقبولة واما ثالثا فلان حاصل ما ذكره

من مدار

من مدار قول الشيخ ان حادثا اذا وجد وفرض انه معاد فنسبة المعادية
اليه على هذا الفرض ليس اولى من نسبتها اليه على فرض كونه مستانفا
جديدا لان هناك حادثا معادا او حادثا مستانفا مغايرا للمعاد
بالذات واما رابعا فلان كون حديث المثل المستانف للتوضيح لا
للاستدلال ليس بواضح بل اخفى مما فرض انه موضح له فالاولى
حمل كلام على المنهجين لملاحظة الفرقة الاولى هذا واجيب عن
المنهج الاول بمنع عدم التمايز بين المعاد والمستانف المفروض
والالارتفع التماثل بينهما وعن المنهج الثاني بمنع فقدان الذات
بالكلية لجواز بقائه في نفس الامر لا كما زعمه المعتزلة بل بحسب وجوده
العلمي بان يستحفظ في علم الله وحدته فيعيده الله ثانيا الرابع
لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح الحكم عليه بصحة العود ولكن المعدوم
لاهوية له فيمتنع الاشارة اليه فلايصح الحكم عليه اجيب عنه بالمعارضة
بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود ولكن
المعدوم لاهوية له فلايصح الحكم عليه فان قيل الحكم بصحة العود
لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلايصح على المعدوم بخلاف
الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبيا بان يقال يمتنع
عوده بمعنى لايصح والسالبة لايستدعي وجود الموضوع فيصح الحكم
السلبي على المعدوم قلنا يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة
العود ايضا بان يقال معنى يصح عوده لايمتنع فليعتبر حتى يصح و
بالنقض ايضا بان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم
على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لايصح اصلا حكم من العقل
على ما ليس بموجود مع ان قد يحكم على ما ليس بموجود احكاما صادقة
كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد من سيولد يجوز ان يتعلم

واجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك بل قولكم
المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود وبالجملة ايضا بان
يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان
امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له تتصورها
لتحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل
من غير ان يتصوره فيحكم متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم
فقوله لكن المعدوم لا هوية له ثابتة ان اراد به لا هوية له في الجملة
او في الذهن فممنوع وان اراد ليس له هوية في الخارج فهو ممنوع
ايضا عند المعتزلة فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن نمنع
قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف
على الهوية الخارجية بل يكفي الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف
على الهوية الخارجية فنقول اما ان يريد انه ليس له هوية خارجية
في زمان من الازمنة فهو ممنوع لان المعدوم له هوية خارجية في زمان
وجوده واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان عدمه فذلك
مسلم لكن ح نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد ان
يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير
مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا
كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد ثم اعلم
ان القول باعادة المعدوم بعينه لا يرد عليه ما يرد على القول
بالاعادة بطريق جمع الاجزاء المتفرقة وهو ان اجزاء البدن كبدن
زيد مثلا لا بد فيه من اجتماع مخصوص وشكل معين ضرورة انه
لا يكون بدن زيد الا كذلك فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى اجتماعه
وشكله لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع

والشكل

والشكل فيلزم اعادة المعدوم بعينه اولا فيلزم ان لا يكون
المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله فيلزم ان المعاقب والمثاب
في الآخرة غير من عمل الطاعة والمعصية ويكون قولا بالتناسخ
ايضا ولا يحتاج فيه الى ما يجاب عنه من ان العبرة الى الروح عطف على لا يرد
والاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الاجزاء
الزائدة من الاجتماع وغيره فالمحشور هو المؤلف من
الاجزاء الاصلية المتفرقة للبدن الاول فاذا جمع الله تع الا
الاجزاء الاصلية لبدن زيد وخلق منها بدنا بشكل معين مثل
الشكل الاول ويعيد فيه الروح يكون عين الاول ولا تناسخ
لان التناسخ هو تعلق نفس زيد مثلا ببدن آخر لا يكون
مخلوقا من الاجزاء الاصلية لبدن زيد لكن يرد عليه ان احوال
القبر من التعذيب والتنعم الى قيام الساعة لا ينتظم على
هذا القول لانعدام البدن بالكلية فان قيل ان البدن
وان عدم بالكلية لكن الروح باق بعده فهو المعذب
والمنعم قلنا نعم الا انه انما ينتظم على مذهب القائلين بتجرد
النفس الناطقة وبقائها بعد خراب البدن وعلى ان التعذيب
والتنعيم للروح فقط وبالجملة ان المشهور عن اصحابنا هو الاعادة
بجمع الاجزاء وان العبرة للاجزاء الاصلية والروح لا الاجزاء
الزائدة حتى قالوا ان الاجزاء الماكولة فضلة في الاكل فلا
يعاد معه بل يعاد مع الماكول لو كانت اجزاء اصلية له والا
فلا يعاد معها ايضا فلا يرد عليهم ما توهم منكر الاعادة
انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار الماكول جزءا منه فتلك
الاجزاء الماكولة اما ان يعاد فيهما وهو محال او يعاد في احدهما

فلا يكون الاخر معادا بعينه واعراضها وازمنتها لما روى
الاشعري انه عم قال ان الله عز وجل يبعث الايام يوم القيمة
على هياتها فاذا جازت الازمان فاعادة الاعراض اولى بها و
والحساب وهو توقيف الله تع عباده قبل الانصراف من
المحشر على اعمالهم خيرا او شرا ليعلمهم بالهم وما عليهم من
الثواب والعقاب واختلفوا في المحاسب فقيل هو الله
يحاسبهم دفعة لا واحدة بعد واحدة لاتساع قدرته وقيل
هو الملائكة بامر الله تع وقيل الله يحاسب المؤمنين والملائكة
يحاسب الكافرين والجن كالانس واولهم بالحساب امة محمد
وقيل الاطفال والبله والمجانين واهل الفترة لا حساب لهم
والاصح خلافه لعموم المدارير والوحوش والطيور والبهايم
يحشرون للجزاء كما في البزازي وهو مذهب الاشعري وعند
الماتريدي يحشر لا للجزاء ثم يكون ترابا حق لقوله تع ان الله سريع
الحساب ثم ان علينا حسابهم والاحاديث فيه كثيرة والسؤال
حق لما رواه مسلم انه عم قال لا تزول قدما عبد يوم القيمة
حتى يسال عن اربع عن عمره فيما افناه وعن جسده فيما ابلاه
وعن علمه فيما عمل به وعن ماله من اين اكتسبه وفيما انفقه وهذا مفهوم
عدد فلا ينافي السؤال عما عدا ما ذكر كما ورد في الاحاديث الاخر
وكتب اعمالهم التي يكتب الحفظة فيها جميع اعمالهم قولا
وفعلا واعتقادا ولو سهوا حتى انين المريض ليعرض عليهم
في الاخرة رفقا لهم لا للاثابة او المعاقبة على الجميع اذ لا
معاقبة على السهو والنسيان وقيل ما فعل سهوا او نسيانا لا
يكتب وللجن ايضا يكتب ما فعلوه لا للمجنون وللصبي

يكتب

يكتب حسناته لا سيئاته حق لقوله تع ان عليكم لحافظين
كراما كاتبين والاحاديث فيه كثيرة والحكمة في الكتب مثل
ما في الحساب واختلفوا في كتب قصد القلب وهو على خمس
مراتب الاول هو الهاجس والثاني هو الخاطر والثالث حديث
النفس والرابع هو الهم والخامس هو العزم الاول لا يكتب
ولا يحاسب اجماعا والثاني والثالث مرفوعان بالحديث
وهو قوله عم ان الله تجاوز لامتي ما حدثت به انفسها ما لم
تتكلم به او تعمل وحديث النفس اذا ارتفع فما قبله اولى منه
واما الهم فقد صح انه بالحسنة يكتب حسنة وبالسيئة لا يكتب
ثم ينظر فان تركها لله تع يكتب حسنة وان فعلها يكتب
سيئة لا واحدة اي يكتب فعله وحده لا الهم ايضا واما
الخامس فالمحققون على انه مواخذ به وقيل لا يواخذ به والميزان
وهو ما يعرف به مقادير الاعمال نؤمن ونفوض كيفيته الى الله تع
وقيل اجمع اهل الحق على انه ميزان حسي له كفتان ولسان توضع
فيه صحف الاعمال صحف الحسنة في كفة النور وصحف السيئة في
كفة الظلمة حق لقوله تع ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت
موازينه فامه هاوية ومن خفت موازينه فاولئك الذين
خسروا انفسهم وهذه الاية صريح في ان للكافرين من ان
ولا يختص بالمؤمنين كما قيل يوزن به الكتب اي كتب اعمالهم
او الاعمال بعد التجسم بان يجعل الله تع اعمالهم الحسنة اجساما
نورانية واعمالهم السيئة اجساما ظلمانية والصراط وهو جسر ممدود
على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر احد

من السيف والناس مختلف في المرور عليه قيل انه الموجود الان
كالجنة والنار وقيل يخلق الله حين يضرب على جهنم والعرش
والكرسي واللوح والقلم وهو المحشر حق يجب لنا الاعتقاد
والقلم بحقايقها الى الله والكشف حقايق الاشياء فيه اي
في المحشر والاطلاع اهل المحشر عليها اي على حقايقها حق ولذا
قالوا لا كذب في الاخرة والحوض والجنة والنار حق للايات
والاحاديث الدالة عليها مخلوقتان الان لقصة ادم وحوا
ولقوله تع اعدت للمتقين اعدت للكافرين اولا ضرورة
في العدول عن الظاهر فان قيل لو كان كذلك لما جاز هلاك
اكل الجنة لقوله تع اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تع كل شيء
هالك الا وجهه قلنا لا اخفاء في انه لا يمكن دوام اكلها بعينه
وانما المراد به انه اذا فني منه شيء جيء ببدله اخر وهذا لا ينافي
الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفيه الخروج
عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد به ان كل ممكن
فهو هالك في حد نفسه بمعنى ان الوجود الامكاني بالنسبة الى الوجود
الواجبي بمنزلة العدم واما ما قيل ان الجنة موصوفة بان
عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال
وفي عالم الافلاك يستلزم الخرق والالتيام وهو باطل وفي عالم
اخر محال ايضا اذ لم يثبت وجوده فهو باطل لانه بناء على قول الحكماء
المنكرين يا فنيان لا تفنيان ولا يفنى اهلها لقوله تع خالدين
فيها والمراد بالبقاء عدم عروض العدم المستمر عليه فلا ينافي
هلاكهما لحظة تحقيقا لمعنى قوله تع كل شيء هالك الا وجهه
فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يقبل الخلود قلنا هذه

الشبهة تندفع بتناهيه تندفع عند اسناد الحوادث كلها الى الفاعل
المختار الحكيم والكبيرة اختلفت الروايات في عددها روي عن
ابن عمر انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف
المحصنة والزنى والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة
اكل الربوا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وشهادة
الزور قالوا ليس المراد الحصر بل ذكر ما هو اكبر الكبائر والا فقد
روي عن ابن عباس انها سبعون فان قيل ان تعدد اكبر الكبائر
مشكل لان معناه كبيرة اكبر من جميع ما عداها من الكبائر فلا
يكون الا واحدة اجيب بان موصوفها اذا كان متعددا
يستقيم بلا اشكال لان المعنى ح متعدد من الكبائر كل منه اكبر
من جميع ما عدا ذلك المتعدد مثلا تسعة من الكبائر كل تلك
التسعة اكبر من جميع ما عدا تلك التسعة وقال بعضهم كل صغيرة
اصر عليها فهي كبيرة لا تخرج العبد المؤمن عن الايمان لبقاء
التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
تخرجه عن الايمان ولا يدخله في الكفر ويثبتون المنزلة بين
الايمان والكفر بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان عندهم واستدلوا
عليه بقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها ويقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلنا بعد تسليم
كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الاول للقطع بخروج
التائب واصحاب الصغائر عنه فيجوز التخصيص بعده بمرتكب
الكبيرة من المؤمنين ايضا بالادلة الدالة على خروجهم عن النار
والجواب عن الثاني ان معنى متعمدا مستحلا فعله على ما روي عن ابن عباس

التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او ان التعليق بالوصف
يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لايمانه ويجوز ان يكون
المراد بالخلود المكث الطويل لا الدوام جمعا بين الادلة وبان
الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق واللازم باطل لبطلان
الاستحقاق باحباط السيئات الحسنات قلنا لا نسلم ان الدخول
فيها باستحقاق بل بفضله تع ولو سلم فلا نسلم بطلان الاستحقاق
بها لان الله تع لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل عملا صالحا ولا تدخله
في الكفر خلافا للخوارج مستدلين بقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله
تع فاولئك هم الكافرون قلنا انه متروك الظاهر المنصوص
القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر وللاجماع المنعقد عليه
ولنا ان حقيقة الايمان هو التصديق فلا يخرج عن الاتصاف به حتى
يدخل في الكفر الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة
وحمية او انفة او كسل لا ينافيه الا اذا كان على طريق الاستحلال
او الاستخفاف فانه يكون كافرا لكونه علامة التكذيب كسجود الصنم
وشد الزنار والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمة
الكفر وبهذا يندفع ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء مما ذكر ما دام قلبه
مطمئنا بالايمان وسواء صاحب الكبيرة وقد مات بلا توبة مؤمن.
عند جمهور اهل السنة خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ليس بمؤمن
ولا كافر وقال الخوارج انه كافر وقال الحسن البصري انه منافق وكلهم
في تسميته بالفاسق والله لا يغفر ان يشرك به بالاجماع وتواطئ
النصوص عليه لا يقال قوله تع فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها
زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء

ربك يدل على جوازه لانا نقول الاستثناء واما من الخلود في النار
فالمستثنى هم العصاة من المؤمنين المؤمنين لا الكافر ولو سلم
فمعنى الاية ان اهل النار ينقلون منها الى الزمهرير وغيره من انواع
العذاب فلا ينافي الخلود او في قوله في النار فالمستثنى زمان
توقفهم في الموقف للحساب او مدة لبثهم في الدنيا والبرزخ
ثم اختلفوا في جوازها عقلا فذهبت الاشاعرة الى جوازه كما جوازه
واخلود المؤمنين في النار عقلا مستدلين بانه تصرف في ملكه
فلا يكون ظلما ولا يكون قبيحا الا ان السمع ورد على خلافه فلا يحكم
بوقوعها وقال الماتريدية انها لا يجوز عقلا كما لا يجوز نقلا لانه
حكيم والحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن وما يكون على خلاف
قضية الحكمة لا يجوز على الله تع لان افعاله لا تخلو عن الحكمة ولان الكفر
مذهب يعتقد للابد فجازى بعقوبة الابد بخلاف سائر الذنوب
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة
وبدونها لقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا ولا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الى غير ذلك والمعتزلة خصصوها
بالصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة لوجهين الاول الايات
والاحاديث الواردة في وعيد العصاة قلنا انها على تقدير
عمومها انما يدل على الوقوع لا على الوجوب وقد كثرت النصوص
في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد على ان
الخلف في الوعيد كرم فيجوز على الله تع وان منعه بعض اصحابنا
الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له
على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب
ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم

كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح
جانب الوقوع وكفى به زاجرا واختلفوا في مغفرة ذنوب الكافر
سوى كفره وفي قبول حسناته فقال القاضي عياض من الاشاعرة
قد انعقد الاجماع على ان الكفار لا ينفعهم اعمالهم ولا يثابون
عليها بنعيم ولا تخفيف عذاب لقول عائشة يا رسول الله ابن جد
عان كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المسكين فهل ينفعه قال
لا ينفعه قال البيهقي يجوز ان يكون حديث ابن جدعان وما
ورد من الايات والاحاديث في بطلان خيرات الكافر اذا
مات على الكفر محمولا على ان تلك الخيرات لا يكون لها موقع
التخليص من النار وادخال الجنة فلا ينافي جواز التخفيف
بها من عذابه الذي يستوجبه على جناياته التي ارتكبها سوى الكفر
قلت يؤيده عموم قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء لكنه مبني على ان الكافر يستحق العذاب
لما ارتكبه سوى الكفر او لم يكن عن استحلال واستهانة لان استحلال
المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر وكذا الاستهانة بمعنى عدها
هينة يرتكبها من غير مبالات كفر لو ثبت حرمتها بقطعي
لما فيه من امارة التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول
النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار وعلى سلب اسم
الايمان عنهم ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب
مرتكبها الكبيرة او لا لدخولها تحت قوله تع ويغفر ما دون
ذلك ولقوله تع لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها انما يكون
للسؤال والمجازات خلافا للمعتزلة فانهم قالوا اذا اجتنب
الكبائر لم يجز تعذيبه لقوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون

عنه

عنه نكفر عنكم سيئاتكم قلنا المراد بالكبائر ههنا الكفر لكماله
وانما جمع باعتبار انواعه ويجب العقاب على الكبيرة
وانما قلنا ههنا يجب لان العفو عن الصغائر بالكلية
جائز فلا يكون العقاب عليها واجبا بخلاف الكبائر
لانهم قالوا لا بد من نفوذ الوعيد في بعض العصاة من
الموحدين لئلا يخلو نصوص الشرع عن الصدق بالكلية وان
جاز الخلف بالنسبة الى بعض الاشخاص لكونه كرما فيجب
تعذيب بعض مرتكب الكبيرة بمقتضى وعيده واختلفوا في
ان الواجب ان يعتقد ان كل نوع من الكبائر لا بد من
عقاب طائفة من مرتكبيه او يكفي في اداء ذلك الواجب
ان يعتقد ان نوع الكبائر يعذب طائفة من مرتكبيها من
غير نظر الى عموم انواعها ولا خصوص بعضها فمنهم من ذهب
الى الاول ومنهم ذهب الى الثاني ولا يجوز سؤال المغفرة
للكل اي كل فرد من عصاة المؤمنين عن الكل اي كل فرد من المعاصي
لانه ينافي ما مر من انه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة
المؤمنين ولو في فرد بقي اذا قصد الداعي مغفرة كل ذنب
لكل احد لا يجوز واما اذا قصد المغفرة للجميع في الجملة فيجوز لانه
يجوز ان يغفر لكل فرد فرد بعضا من ذنوبه والشفاعة ثابتة
للرسل والاعتبار جميع خبر في حق اهل الكبائر من المؤمنين
لقوله تع فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان سوقه يدل على
ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها من الكافرين
عند قصد تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام
يقتضي ان يسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد

ان تعلق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه
انه انما يتقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة والخصم لا يقول به
الى غير ذلك من الايات والاحاديث واحتجت المعتزلة على
نفيها لقوله ونفوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل
منها شفاعة ونحوه والجواب لا علم ولانها على العموم في
الاشخاص والازمان والاحوال ولو سلم ذلك لكن يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو
الشفاعة ثابتة بالادلة القطعية من الكتاب والسنة
والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر وعن الكبائر
بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكل منهما فاسد اما
الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا
يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان
النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية وهم
مخلدون في النار وان ماتوا بلا توبة لقوله فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاؤه
قبل دخول النار ثم يدخل النار ابدا لانه باطل بالاجماع فتعين
الخروج من النار وقالت المعتزلة والخوارج وهم مخلدون في
النار وقد ذكرنا الجواب عنهم انفا **فصل** الايمان هو في
اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع تصديق محمد عليه السلام في
جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من الله تعالى اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا حتى لو لم يصدق وجوب الصلوة
والصوم وحرمة الخمر عند السؤال عنها لما لم يكن مؤمنا لان الواجب
عليه عند السؤال هو التفصيل والاقرار به اي بما علم مجيئه به

اعلم

اعلم انهم اختلفوا في حقيقة الايمان فقال اكثر اصحابنا هو
التصديق والاقرار الا ان الاقرار ركن زايد يحتمل السقوط بالاكراه
والتصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط اصلا حتى لو صدق
بقلبه ولم يقر به بلا عذر لا يكون مؤمنا لا عند الله ولا
عند الناس وكان من اهل النار وتمسكوا بظاهر قوله عم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وبقوله عم
الايمان بضع وسبعون شعبة وافضلها قول لا اله الا الله ومرادهم
بالركن الزائد ما لا ينتفي بانتفائه حكم الكل لا ما يكون خارجا عنه
والا فلا يكون ركنا وذهب المحققون الى انه هو التصديق و
الاقرار شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه
ولم يقر به مع تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله لا في
احكام الدنيا كما ان المنافق بالعكس المنافق اذا وجد منه الاقرار دون
التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله لعدم
التصديق وهذا القول هو المروي عن ابي ح وابي منصور الماتريدي
وتمسكوا بان الايمان في اللغة هو التصديق فقط وانه عمل
القلب ولا تعلق له باللسان فاطلاقه على غير التصديق اخراج عن
مفهومه اللغوي وبان الشي لا يوجد الا بوجود ركنه والذاهل
موصوف بالايمان على التحقيق من حين امن الى ان مات بل الى
الابد فيكون مؤمنا لوجود الايمان حقيقة ولا وجود للاقرار
حقيقة في كل لحظة فدل انه مؤمن لوجود التصديق القائم
بقلبه الدائم بتجدد امثاله لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون
شرطا لاجراء الاحكام في الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما في
القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر ليمكنهم بناء الاحكام عليه

والنصوص معاضدة لهذا القول ايضا كقوله تع كتب في قلوبهم
الايمان وقلبه مطمئن وكقوله عم اللهم ثبت قلبي على دينك
ثم اعلم انه ليس المراد من التصديق المعتبر في الايمان مجرد معرفة نسبة
الصدق الى محمد عم ووقوعها في القلب من غير اذعان وقبول
فان كثيرا من الكفار يعرفون صدقه ويقع في قلبهم نسبة صدقه
عم يقينا ولا يصدقونه عنادا واستكبارا كما قال تع يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وجحدوا بها بل المراد منه اذعان تلك النسبة
وقبولها واطمئنان النفس بها بترك التكبر والعناد وبناء
الاعمال عليه بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم كما صرح به
الامام الغزالي لكنهم اختلفوا في ان هذا التصديق هل هو من
قبيل الافعال الاختيارية او من قبيل العلوم فذهب بعضهم
الى الاول واختاره نظام الدين الغوري وقال التصديق المعتبر
في الايمان فعل اختياري وهو التسليم والقبول وليس من جنس العلم
لانه فعل اختياري والعلم كيفية نفسانية او انفعال ولان
العلم حاصل للمعاندين من الكفار دون التصديق المعتبر
في الايمان ولان الايمان مامور به والمامور لا بد ان يكون
فعلا اختياريا ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختياري بربط
القلب بالاختيار على ما علم من اخبار المخبر وبعضهم بنسبة
الصدق الى المخبر بالاختيار وكل من الربط والنسبة كسبي
ولهذا يثاب عليه وذهب المحققون الى انه من قبيل العلوم ثم افترقوا
فيه الى فرقتين فرقة ذهبت الى انه نوع من التصديق المنطقي الذي
قسم العلم اليه والى التصور في اوايل كتب المنطق المنطق وهو
التصديق الخاص المقيد بقيود كالكسب والاختيار وترك الاستكبار

والتصديق

والتصديق المنطقي اعم منه وفرقة ذهبت الى انه عين التصديق
المنطقي وهذا هو الحق الذي تقرر عليه راي اكثر المحققين وبه
جزم التفتازاني في مواضع من كتبه وذلك انا لا نفهم من لفظ
التصديق في اللغة والعرف الا نسبة الصدق الى المخبر ولا نفهم من تلك
النسبة ايضا الا اذعانها وقبولها وادراكها بالقلب من
غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب اصلا ولا شك
ان هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار وقد يحصل
بدونها فغاية الامر انه يشترط في التصديق المعتبر في الايمان ان يكون
تحصيله بالكسب والاختيار على ما هو قاعدة المامورية واما كون
هذا فعلا وتاثيرا من النفس لا كيفية لها وان كون الكسب
والاختيار معتبرا في مفهومه حتى يكون نوعا خاصا من التصديق
المنطقي فممنوع بل عدم دخوله في مفهومه معلوم قطعا لان
لفظ التصديق انما يطلق على ما اعتبر في الايمان بالمعنى المعتبر
في اللغة اذ الاصل عدم النقل وكل من الكسب والاختيار
غير معتبر في معناه اللغوي قطعا فان قيل لا شك ان الايمان
في الشرع هو التصديق بامور مخصوصة وفي اللغة هو التصديق
المطلق فيكون من المنقولات الشرعية قلنا هذا ليس نقلا بل
معناه واحد في اللغة والشرع وهو المعبر عنه في الفارسية بگرويدن
غاية الامر بيان الفرق بينهما باعتبار متعلقهما لا باصل المعنى
فيكون متعلقه في اللغة عاما وفي الشرع خاصا واما ما قيل ان
الايمان مامور به فيكون فعلا اختياريا قلنا ممنوع اذ كثيرا
ما يكون العلم مامورا به نحو فاعلم انه لا اله الا الله وكذا ما قيل
ان العلم حاصل للكافر المعاند دون الايمان فيكون فعلا ممنوع

اذ لا يلزم من حصول مطلق العلم للكافر حصول التصديق المعتبر في
الايمان هو اليقين وايضا ان التصديق المنطقي يتعلق بجميع النسب
غير المؤمنين فيكون اعم من التصديق المعتبر في الايمان لا عينه قلنا
ان اردت باليقين عدم تجويز النقيض حالا ومالا فلا نسلم لزومه
في الايمان وان اردت به الجزم الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل
فلا ينافي الظن بل يجامعه ولا شك انه يكتفي به حيث كان لا يخطر
معه احتمال النقيض على ما ذكره في المواقف بعينه القول بانه لابد
في الايمان من التصديق والاذعان وليس المراد بكونه عينه
كونه هو هو من جميع الوجوه بل في اصل المعنى الذي وضع
بازائه لفظ التصديق في اللغة وان كان بينهما فرق بحسب المتعلق
ثم لما كان مذهب المعتزلة وجمهور اهل الحديث وكثير من الاشاعرة
ان الايمان تصديق واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى رد ذلك
بقوله والاعمال غير داخلة فيه لقوله تع ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات لان العطف يقتضي المغايرة وان المعطوف غير
داخل في المعطوف عليه وللنص والاجماع على ان ايمان اليائس
غير مقبول ولا خفاء في ان المراد بالايمان ههنا هو التصديق
والاقرار اذ لا مجال للاعمال عنه وما نقل عن الشافعي من دخول
الاعمال فيه محمول على دخولها في كماله لا في حقيقته وهو محل
النزاع خلافا للمعتزلة فان مذهبهم دخول الاعمال المفروضة
في الايمان واستدلوا عليه بقوله تع يوم يأتي بعض ايات ربك
لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا والجواب عنه بوجوه الاول ان خيرا يعم لوقوعه في
سياق النفي فيفيد عموم السلب ونقيضه يتحقق باقترانه

بعمل

بعمل واحد فلا يفيد مذهبهم لان مذهبهم دخول جميع الاعمال المفروضة
الثاني ان المراد بالنفع النفي بالنظر الى النفس الموصوفة بعدم
الايمان قبله عدم الخلود في النار وبالنظر الى النفس الموصوفة
بعدم كسب الخير في ايمانه قبله عدم الدخول في النار راسا
وعدم الدخول لا ينافي الخروج ولو بعد ازمنة فلا يثبت مذهبهم
ايضا الثالث ان الحكم بعدم النفع مختص بذلك اليوم ولا
يلزم من عدم نفع كسب الخير في الايمان في ذلك اليوم عدم نفعه
بعد ذلك اليوم لجواز العفو والخروج من النار بعد الدخول
فيها ولا يزيد ولا ينقص لانه عبارة عن التصديق البالغ
حد الجزم تماما وذلك لا يقبل التفاوت اصلا بحسب ذاته
لعدم احتمال النقيض ولا بحسب متعلقه لانه عبارة عن جميع
ما علم بالضرورة مجيء محمد به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور
فيه تعدد والا لم يكن جميعا والايات الدالة على زيادته وهو
مذهب الاشاعرة والمعتزلة نحو قوله تع زادتهم ايمانا ويزداد
الذين امنوا ايمانا تحتمل ان يكون المراد منه الزيادة من حيث
التفصيل في كل حكم وفرض يتجدد في عصر النبي عم فانه ما من
يوم الا ويتجدد فيه فرض وينزل فيه اية فيظهر فيه حكم لم يكن
قبل ذلك فيؤمنون به على التفصيل وكل ذلك داخل في الجميع
من حيث هو فلا يزداد من حيث الجميع وهذا انما يتحقق في عصر
النبي عم لا ما بعده وهذا التاويل مروي عن ابن عباس والبح
ويحتمل الزيادة من حيث القوة والضعف بحسب الادلة ومن
حيث تجدد الامثال ومن حيث ثمرة الايمان واشراق نوره
في القلب ولا ينفع حال اليأس اي معاينة العذاب في حلوله

وهو حال الفرغرة لقوله تع فلم يكن ينفعهم ايمانهم لما راوا
باسنا ولانه لا ينفتح للعبد قدرة وتصرف في نفسه حتى
يستدل بالشاهد على الغائب ويقبل ما جاء به لان هذه الحالة
اول احوال الاخرة فليس ايمانه الا لدفع عذاب معاين لا الايمان
بالغيب ومن ههنا قالوا ان فرعون آمن قائلا امنت انه لا اله
الا الذي امنت به بنو اسرائل وانا من المسلمين ولم يقبل
ايمانه لعدم كونه غرا وانه بدليل قوله تع الآن وقد عصيت
قبل وكنت من المفسدين اي اتؤمن الان وقد آيست من نفسك
ولم يبق لك اختيار وقال بعضهم انه لم يؤمن حقيقة وانما قال
هذه الكلمة ليتوسل بها الى دفع الهلاك بالغرق ولم يكن هو
مقرونة بالاخلاص بدليل انه بنى هذه الكلمة على محض التقليد
فقال انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائل فكانه اعترف
انه لا يعرف الله الا انه سمع من بني اسرائل ان للعالم الها امن به
كما آمن به بنو اسرائل ولو سلم ذلك فايمانه لا يتم بمجرد الاقرار بوحدانية
تع من غير اقرار بنبوة موسى عم ولم ينقل ذلك عنه وذكر محي الدين
العربي في الفصوص ان ايمان فرعون صحيح وتشبث بظاهره بعض
القوم ورد عليه بانه مخالف للنص والاجماع وعند طلوع الشمس
من مغربها لقوله عم ان للتوبة بابا مفتوحا فلا تزال مقبولة
حتى تغلق فاذا طلعت الشمس من مغربها اغلق وامتنعت التوبة
على من لم يكن تاب قبل ذلك وهو معنى قوله تع يوم ياتي بعض
ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت
في ايمانها خيرا ولان الايمان بالغيب ارتفع في ذلك الوقت لتيقنه
امر الاخرة ولو امتدت ايام الدنيا بعد ذلك الوقت الان تنتهي

بهذا الاقرار او بنقطع تواتره ويصير الخبر عنه احادا فمن اسلم او تاب
في ذلك الوقت لم تقبل توبته ولا ايمان ومن تاب بعد ذلك
او امن قبل توبته وايمانه عند البعض واختياره القرطبي
والاكثر على انه لا يقبل بعد الاعلان ابدا وفي قبول التوبة حال
الياس خلاف والماتريدية على انها مقبولة للاستصحاب وقال
جمهور الاشاعرة انها غير مقبولة لما ذكر في ايمان الياس وكذا
في دعاء الكافر والاكثر على قبولها بدليل قوله تع في حق ابليس
قال انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين ويصح اي الايمان
من المقلد ليس المراد بالمقلد ههنا عوام الناس الذين نشؤا
في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحاري وتواتر عندهم
حال النبي عم ولا ينفكر في خلق السموات والارض والليل والنهار
فانهم من اهل النظر والاستدلال حتى قال ابو منصور الماتريدي
اجمع اصحابنا على ان العوام مؤمنون عارفون بالله تع غايته
ان بعضهم يكتفون بالدليل الاجمال وهو يخرج صاحبه عن التقليد
الى الاستدلال وليس عليه الاستدلال على كل مسئلة مسئلة الا عند
الحاجة الى التفصيل بل المراد به من نشا على شاهق جبل مثلا
ولم تبلغه الدعوة ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره
واحد بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه بما اخبره بمجرد اخباره
من غير نظر واستدلال ومن لم يعرف محل النزاع فقد غلط واما
اذا لم يصدقه فيما اخبره بل جعل ذلك قلادة في عنق المخبر بان
قال ان ذلك حقا فامنت به والا فوباله عليك فهذا المقلد
ليس بمؤمن بالاتفاق لكونه شاكا في ايمانه ثم اختلفوا فقال
اكثر الماتريدية ان ايمان المقلد صحيح ولكنه عاص بترك النظر سواء

كان له قابلية للنظر اولا لان الايمان عبارة عن التصديق وقد
وجد ذلك في المقلد من غير اقتران بما يوجب الكفر ولكنه لما
ترك النظر الواجب كان عاصيا وقال بعضهم انما يكون
عاصيا بترك ان كان له قابلية للنظر والا فلا لانه معذور
وقال ابو الحسن الاشعري واصحابه ان ايمان المقلد لا يصح بل
لا بد له ان يعرف كل مسئلة بدلالة عقلية وان لم يعبر عنه بث
ويجادل خصمه اجيب عنه بانه قول بلا دليل بل مناف لاصلهم
المشهور من نفيهم الحسن والقبح العقليين ولذا قالوا مراد
الاشعري من نفي الصحة انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما قيل
في ترك الاعمال عند من يقول ان الاعمال داخلة في الايمان
والا فالاشعري لا يقول بكفر المقلد المذكور ولا بالمنزلة بين
المنزلتين وقال ابو الحسن الرستغفني ليس الشرط ان يعرف كل
مسئلة بالدليل العقلي كما قاله الاشعري بل لا بد ان يبني اعتقاده
على قول الرسول بعد معرفته بدلالة المعجزة فهذا القدر كاف لصحة
ايمانه والحاصل انه لا يجوز التقليد للناشي في ديار الاسلام في الامور
الدينية الاصلية واما في الامور الشرعية فتحقق مقلد لمجتهد اتخذنا
قوله مذهبا واما المجتهد نفسه فلا يقلد احدا الا الصحابي المجتهد
ولا ينبغي الاستثناء في الايمان بان يقول انا مؤمن انشاء الله
بل يقول انا مؤمن حقا وعليه جمهور الماتريدية وهو المروي
عن ابي ح لان الايمان تصديق قلبي وهو امر معلوم لا يقبل التردد
بعد تحققه ومن تردد فيه لم يكن مومنا فاللايق ان يتجنب عما
يوهم التردد وان لم يقصد التردد وقالت الاشاعرة وهو
المروي عن الشافعي يجوز ادخال الاستثناء فيه ويقول انا مؤمن

انشاء الله

انشاء الله بل يقول انا مومن حقا وعليه جمهور الماتريدية
وهو المروي عن ابي ح لان الايمان تصديق قلبي وهو امر معلوم
لا يقبل التردد بعد تحققه ومن تردد فيه لم يكن مومنا فاللايق
ان يتجنب عما يوهم التردد وان لم يقصد التردد وقالت الاشاعرة
وهو المروي عن الشافعي يجوز ادخال الاستثناء فيه انا مؤمن
انشاء الله للتبرك واحالة الامور الى مشيئة الله تع والتبري عن
تزكية النفس والتردد انما هو في العاقبة لا في الحال لان التردد
في ايمانه في الحال كفر ولا يخفى عليك ان هذه التاويلات انما يفيد
مجرد الصحة والجواب لا الاولوية والايثار وهو الف وان
قصد التبرك بذكر اسم الله تع لا يختص بالايمان بل ينبغي في جميع
احيانه واحواله ثم لما اشتهر عن الاشعري واصحابه ان
العبرة في الايمان والكفر والسعادة بالخاتمة وان شيئا منها
لا يتغير اصلا حتى ان من يموت على الكفر فهو كافر على الحقيقة
من اول زمان عمره وان كان طول عمره على الايمان والطاعة
وان من يموت على الايمان فهو مؤمن على الحقيقة من اول
عمره وان كان طول عمره على الكفر لا انه مؤمن اولا ثم
تغير ايمانه كفرا او انه كافر ثم تغير كفره ايمانا وبهذا الاعتبار
جوزوا الاستثناء في الايمان يحمل مراده على الشك في ايمان
الموافات لا في الايمان الناجز اشار الى رد ذلك بقوله والسعيد
قد يشقى بان يختار الكفر بعد الايمان والشقي قد يسعد بان
يختار الايمان بعد الكفر والتغير والتبدل انما يلزم على السعادة
والايمان والسعادة والكفر الذين هما من صفات المخلوق
دون الاسعاد والاشقاء الذين هما من صفات الله لانهما عبا

عبارتان عن تكوين السعادة والشقاوة اعلم انهم اختلفوا
في ان السعادة والشقاوة هل يتبدلان اولا يتبدلان فذهب
جمهور الماتريدية الى الاول وقالوا ان ابليس كان مؤمنا على
الحقيقة ثم صار كافرا وقت عصيانه لان الايمان والكفر والسعادة
والشقاوة من الافعال الاختيارية للعباد فيجوز عليها التبدل
والتغير وذهب الاشعري واصحابه الى الثاني وقالوا ان ابليس
كان كافرا على الحقيقة حين خلق واستدلوا بقوله تع وكان
من الكافرين ولقوله عم السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي
في بطن امه واجابوا عنه بان معنى الاية انه صار من الكافرين
بعد العصيان او انه كان في علم من الكافرين بعد الايمان فسبق
الكفر على الايمان في علم الله لا في الخارج وان معنى الحديث السعيد
بالسعادة المنجية سعيد بتلك السعادة في بطن امه والشقي
بالشقاوة المهلكة شقي بتلك الشقاوة في بطن امه ولا يلزم
منه ان يكون الكافر قبل ايمانه الذي مات عليه كافرا حقيقة
ولا ان لا يكون المؤمن قبل كفره الذي مات عليه مؤمنا
حقيقة هذا هو المشهور بين اصحابنا والحق ان هذا النزاع
لفظي لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى
التصديقي في القلب على اليقين فلا شك انه حاصل في الحال
وانه يطلق عليه المؤمن والسعيد على الحقيقة وكذا الكفر
والشقاوة وان اريد ما يترتب عليه النجاة والعقاب
في الاخرة اعني الايمان المنجي والكفر المهلك فهو لا يتبدل
ولا يتغير وانه في مشية الله تع لا قطع لحصوله في الحال فمن
جوز التبدل وقطع لحصوله اراد المعنى الاول ومن لم يجوز

التبدل

التبدل اصلا وفوض الى مشية الله اراد الثاني الايمان والاسلام
واحد بمعنى لا يتصور احدهما بدون الاخر يعني لا يصح في الشرع
ان يحكم على احد انه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن
لا بمعنى انهما مترادفان في حقيقتهما اللغوية لان الايمان
في اللغة التصديق والاسلام الانقياد والتسليم خلافا للاشعري
فانهما متغايران عنده بدليل قوله تع قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ولا نكفر احدا من اهل القبلة وهم الذين
اعتقدوا دين الاسلام اعتقادا جازما ونطقوا بالشهادتين
فان من اختصر على احدهما لا يكون اهل القبلة الا اذا عجز عن
النطق لعلة في لسانه كالخرس او لعدم التمكن منه بوجه من
الوجوه كالكره ولا بد من تقديم الشهادة بوحدانيته تع
على الشهادة برسالة محمد عم حتى لو عكس لم يصح اسلامه كما
ذكره في شرح المهذب واما الموالاة بينهما ففيه خلاف
فمنهم من شرط ومنهم من لا يذنب من افعال الخوارج
او من اعمال القلوب من اهل البدع او لا الايمان اي بذنب
يعلم منه نفي الصانع القادر المختار كاعتقاد قدم العالم
فانه يفضي الى نفيه العليم كنفي علم الله بالجزئيات او بما يعلم
منه شرك اما في الالوهية او في المعبودية كعبدة الاصنام
والكواكب او في الخالقية كالقائلين بان النور فاعل الخير و
والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة في قولهم ان العباد خالق
لافعالهم فلا يستحقون التكفير لانهم اثبتوا الاقدار والتمكين
من الله تع او انكار النبوة كالبراهمة وبعض الملاحدة او انكار
ما علم مجيء محمد عم به ضرورة كانكار الحشر الجسماني وكونه تع عالما

قادرا مريدا سميعا بصيرا او انكار المكتوبات او انكار مجمعا
عليه قطعا كانكار حرمة التختم بالذهب للرجل او بصدور شئ
مما جعله الشارع امارة التكذيب كشد الزنار و القاء المصحف
في القاذورات و التلفظ بكلمة الكفر قصدا او سب الصحابة
بما يوجب كفرهم و قذف عائشة واما لو قالوا لحرام هذا حلال
لترويج السلعة او لحكم الجهل فلا نكفر واختلفوا في تكفير من قال
انه تع عالم لا بعلمه و قادر لا بقدرته وكذا في تكفير من جهل
بانه عالم قادر و في تكفير من اعتقد بحدوث صفات الله تع
مع الاعتراف بوجوده ونصلي خلف كل بر و فاجر لقوله عم
صلوا خلف كل بر و فاجر لان السلف كانوا يصلون
خلفهم من نكير وكذا خلف اهل البدع الغير المؤدية بدعتهم
الى الكفر وما نقل من المنع عنه محمول على الكراهة ونصلي عليهما
ما لم يعلم ما يوجب كفرهم لقوله عم لا تدع والصلوة على من مات
على من مات من اهل القبلة ونرى المسح على الخفين في الحضر و السفر
و السفر لان الاثار التي جاءت عنه في خبر التواتر حتى قال الكرخي
اني اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين وقال ابو ح
ما قلت بالمسح على الخفين حتى جائني مثل ضوء النهار

فصل كرامات اوليا حق الولي هو العارف
بالله المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض
عن الانهماك في اللذات النفسانية وكرامته ظهور امر
خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا
يمتاز عن المعجزة ولا يصل الولي الى حد النبوة لان الانبياء
معصومون بخلاف الولي فانه غير مامون عن سوء العاقبة

ولان الانبياء بعد اتصافهم بكمالات الاولياء متصفون
لفضائل اخر كالوحي ومشاهدة الملك ولان كل
ولي يلزمه المتابعة لنبي من الانبياء ولا يصل الى
حد يسقط عنه التكليف
بالامر والنهي

